HERDI SAHRASAD dkk.

NEGARA, IDEOLOGI, & KEBUDAYAAN

Refleksi Kaum Pergerakan

المعهد الإسلامي السلفي

ASRAMA PERGURUAN ISLAM
PONDOK PESANTREN SALAF

TEGALREJO – MAGELANG – INDONESIA

NEGARA, IDEOLOGI & KEBUDAYAAN

Refleksi Kaum Pergerakan

PARA PENULIS

- Sutan Sjahrir
- Adrian Perkasa
- Ade M. Wirasenjaya
- Ahmad Najib Burhani
- Ahmad Suaedy
- Juwono Sudarsono
- KH Abdurrahman Wahid
- Mochtar Pabottingi
- Muhamad Ali
- Bursah Zarnubi

- Airlangga Pribadi Kusman
- B Herry Priyono
- Bandung Mawardi
- Burhanuddin Muhtadi
- Daniel Dhakidae
- Fejrian Yazdajird Iwanebel
- Fridiyanto
- Goenawan Mohamad
- H.A. Muntaha Mansur
- Hariman Siregar
- Hengki Ferdiansyah
- Herdi Sahrasad
- Ignas Kleden
- Jalaluddin Rakhmat
- Ibnu Rusyd
- Wahyudi Akmaliah Muhammad
- Muhammad Al-Fayyadl
- Muhammad Kamarullah
- Nurcholish Madjid
- Ratno Lukito
- Rifqi Fairuz
- Rizal Ramli
- Rocky Gerung
- Suko Sudarso
- Syaiful Arif
- Ulil Abshar Abdalla
- Utomo Dananjaya
- Vedi R Hadiz
- Yudi Latif
- Hendrajit
- Dedi Tabrani
- Muhammad Ridho Agung
- Mohamad Asrori Mulky

Herdi Sahrasad (editor)

Negara, Ideologi & Kebudayaan: Refleksi Kaum Pergerakan

Paramadina Institute of Ethics and Civlization (PIEC) Universitas Paramadina & Pondok Pesantren Api Tegalrejo,Sjahrir-Soedjatmoko Society Foundation (S3F),International Society for Southeast Asian Islam (ISEAIS) dan Freedom Foundation

xviii + 468 hlm; 155 x 230 mm

Cetakan I: Maret 2021

ISBN : --

1. Kemanusiaan 2. Ideologi 3. Kebudayaan 4. Herdi Sahrasad
I. PIEC-Universitas Paramadina II. Pondok Pesantren Api Tegalrejo Magelang.
II. Sjahrir-Soedjatmoko Society Foundation (S3F)
III. Freedom Foundation
IV. International Society for Southeast Asia Islam (ISEAIS)

Hak Cipta © 2021

All rights reserved.

Negara, Ideologi & Kebudayaan, Bunga Rampai III

Editor:

Herdi Sahrasad

Hak Penerbitan:

PIEC-Universitas Paramadina & Pondok Pesantren Api Tegalrejo, Sjahrir-Soedjatmoko Society Foundation (S3F), International Society for Southeast Asian Islam (ISEAIS) & Freedom Foundation,Maret 2021

Layout: M Muntasir Alwy

Design Cover: Ahyanudin

Dicetak oleh:

Freedom Foundation

PENGANTAR EDITOR

Salam sejahtera. Kehidupan kering tanpa budaya, dan tetralogi esai-esai ini berangkat dari fiqih sahaja: *al-muhafadzah alal-qadim al-shalih wal-akhdzu bil-jadid al-ashlah*. Melestarikan nilai-nilai lama yang baik dan menerapkan nilai-nilai baru yang lebih baik. Kita sadar, perubahan sosial terus berlangsung di tengah atmosfer *pandemic corona* bersuasana mendung, murung. Terimakasih Tuhanku, dalam prosesi pemulihan saya dari sakit tipus, saya masih ada kesanggupan untuk menyeleksi, mengedit dan menerbitkan tetralogi esai para intelgensia yang terserak ini.

Terimakasih untuk Kang Achyanudin, jurnalis jebolan pesantren Banten dan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang membantu saya mewujudkan buku mozaik pemikiran reflektif dari para intelektual kita ini. Sumber tulisan/esai dalam buku ini berasal dari harian *Kompas,Tempo, Koran Tempo, Republika, Media Indonesia, Jawa Pos, Suara Merdeka, Kedaulatan Rakyat, Duta Masyarakat, jurnal Prisma, Suara Pembaruan,Sinar Harapan, Jurnal Titik Temu media komunitas Gusdurian* dan *Nurcholish Madjid Society (NCMS), alif.id, mojok.co, arrahim.id, pecihitam.org, santrigusdur.com* ,*indoprogress* dan media lainnya.

Penerbitan tetralogi esai ini (dan ini buku ketiga) dimaksudkan untuk mencerahkan pelajar/anak muda dan meneruskan cita-cita dan semangat pembaharuan Gus Dur (KH Abdurrahman Wahid, mantan Ketum PBNU dan Presiden RI dan Cak Nur (Prof Nurcholish Madjid, mantan Ketum PB-HMI, Rektor Universitas Paramadina, Komnas HAM & pelopor berdirinya Komite Independen Pemantau Pemilu -KIPP) dan cita-cita perjuangan humanisme Soedjatmoko (Pak Koko, mantan Dubes RI untuk AS 1968-1971 dan Mantan Rektor Universitas PBB/*United Nations University*, Tokyo Jepang 1980-an) yang sejak muda dapat bimbingan/*mentoring* dari Perdana Menteri Sjahrir.

Tidak bisa dibayangkan, bagaimana masa depan Islam dan massa Muslim di Indonesia tanpa Gus Dur dan Cak Nur. Dalam hal ini, esai-esai para inteligensia dalam tetralogi ini setidaknya telah merefleksikankegelisahan dan perspektif pemikiran dan jiwa/batin mereka, sebagai sumbangsih pencerahan intelektual. Hal ini

mungkin penting, mungkin juga tidak signifikan, tapi jelas semangat pembaharuan itu tetap ada sebagai kesadaran kolektif melanjutkan semangat dan cita-cita Gus Dur dan Cak Nur dan Soedjatmoko untuk berpihak pada rakyat yang lemah, kaum minoritas dan kaum yang miskin-marginal, dalam spirit menjaga kemanusiaan, demokrasi, keadilan, kebebasan dan kesetaraan.

Esai-esai dalam tetralogi ini *spectrum*-nya luas, ada yang serius dan mendalam, ada yang renyah, reflektif, dan beragam pokok pikiran, sebagai ikhtiar memenuni bacaan kebutuhan para mahasiswa Universitas Paramadina dan kaum muda jaringan kami di lingkungan NU, Muhammadiyah dan HMI-GMNI-PMII- PMKRI-GMKI dan Kelompok Cipayung Plus di daerah-daerah.

Terimakasih yang setulusnya untuk para senior kita: Buya Ahmad Syafii Maarif, alm. Pak Koko, alm. KH Abdurrahman Wahid, alm. Prof Nurcholish Madjid, alm.Prof. Djohan Effendi, dan alm. Mas Utomo Dananjaya. Terimakasih setulusnya juga untuk Mas Suko Sudarso, Bang Rizal Ramli, Bang Hariman Siregar, Bang Daniel Dhakidae, Bang Ignas Kleden, Mas Juwonio Sudarsono, Bang Rocky Gerung, Bang Mochtar Pabottingi, alm Mas Herry Priyono, dan Mas Yudi Latif,.

Juga terimakasih yang tulus untuk Bang Bursah Zarnubi, Mas Hairus Salim HS, Ahmad Suaedy, Ulil Abshar Abdalla, Ichsan Ali Fauzi, Ahmad Inung, Yudi Latif, Budhy Munawar Rachman, Dr. Rizal Ramli, Syaiful Arif, Moh. Shofan, M. Asrori Mulky, Gus Yusuf, GF Kurniawan, Mujibudin, Zacky Umam, Fajar Riza, Fahru Riza, keluarga besar Nurcholish Madjid Society dan keluarga besar GUSDURian dan para kontributor sekalian yang tak sempat editor sebutkan.

Dengan caranya sendiri buku tetralogi esai-esai ini hadir sebagai bacaan mahasiswa, kaum muda dan publik yang berminat.

Semula, esai–esai dalam tetralogi ini dimaksudkan sebagai bacaanrenyah dan beragam bagi kuliah ilmu humaniora dan ilmu sosial, Civic, Ideologi Pancasila, Sastra, Kebudayaan dan Studi Islam kaum mahasiswa Universitas Paramadina yang saya asuh/ampu, untuk melengkapi bacaan *textbook* mereka. Para mahasiswa kami mengungkapkan, esai-esai dalam buku ini menyentuh, memantulkan karakter, dan semangat penulisnya yang bercorak aneka ragam: humanis, pluralis, liberatif, dan transformatif. Ada sekitar 3000 mahasiswa di Paramadina, belum lagi jaringan sosialnya yang mungkin membutuhkan buku *softcopy* ini.

Kami sadar buku ketiga mozaik esai-esai inteligensia ini mungkin jauh dari sempurna, baik buku pertama maupun selanjutnya. Tapi sebagai sumbangsih pengetahuan, ada baiknya anda baca. Karena mungkin ada gelitik, kejutan atau sentuhan rohani di dalamnya.

Demikianlah, bunga rampai tetralogi esai inteligensia Indonesia ini diterbitkan atas kerjasama *Paramadina Institute of Ethics and Civilization*-PIEC Universitas Paramadina dan Pondok Pesantren Tegalrejo (Pondok Pesantren Asrama Perguruan Islam - API Tegalrejo, Magelang), *Sjahrir-Soedjatmoko Society Foundation* (S3F), *International Society for Southeast Asian Islam (ISEAIS)* dan *Freedom Foundation*, dengan biaya swadaya kita, dari masyarakat untuk masyarakat, bangsa, negara. Kritik dan saran dari pembaca yang budiman untuk tetralogi bunga rampai esai ini, kami nantikan. Mohon maaf lebih kurangnya. Semoga kita sehat semua dan dalam lindungan serta limpahan berkah-karunia-ridho Gusti Allah SWT.

Herdi Sahrasad, *Editor*

Universitas Paramadina, Jakarta, Pondok Pesantren Tegalrejo Magelang, Sjahrir-Soedjatmoko Society Foundation (S3F), International Society for Southeast Asian Islam (ISEAIS) and Freedom Foundation, awal Maret 2021

DAFTAR ISI

Pengantar Editor iii

Daftar Isi vi

Individu, Negara & Ideologi 1

Keberagaman Spiritualitas Kita 9

Hariman Siregar: Pelopor Keterbukaan 13

Islam Amerika Versus Islam Arab? 16

Negara dan "Aliran Sesat" 24

Nu dan Khilafah Islamiyah 34

Indonesia: Pendidikan Dan 38

Negara Tanpa "*Recht*" 41

Mengatasi Intoleransi 46

Gus Dur 55

Untuk Abdurrahman Wahid 58

Pesimisme 61

Konsolidasi DemokrasiIndonesia 64

EkshibisionismeSosialPolitikus 68

Membulatkan Lingkaran Kekuasaan: Perjalanan dari Negara Kuat ke Masyarakat Kuat, Godaan dan Konsekuensi Kembali ke Negara Kuat 72

Mengembalikan Kerukunan Umat Beragama 106

Memahami Gejala Fundamentalisme 111

Menyegarkan KembaliPemahaman Islam 114

Ulil Abshar denganLiberalismenya 122

Memahami Kontroversi Tulisan Ulil Abshar Abdalla 126

Menyoal Fatwa Hukuman Mati 130

Djohan Effendi: Kosmopolitanisme Se-"UrangBanjar" 134

Tersesat di Jalan Yang Benar 144

Memelihara Republik, Mengaktifkan Akal Sehat 149

Demokrasi dan Kapitalisme 166

Merayakan Kembalinya Sikap Kritis Nu 175

Menjaga Negara-Bangsa, Menjaga Moral Republik: Menimbang Ulang Negara-Bangsa 180

Pendidikan Untuk Merdeka 227

Dari 'Kafir' ke 'Non-Muslim' dan Ide Kesetaraan di Pesantren dan NU 233

NIIS dn Kegagalan Merekayasa Negara 238

Merajut Kebinekaan Kita Sebagai Negara-Bangsa: Refleksi 75 Tahun Indonesia 241

Populisme; Madu atau Racun Bagi Demokrasi? 253

Memori Tentang Gus Dur dan Cak Nur dalam Ingatan Seorang Inteligensia Jalanan 258

Keadilan Sosial dan Revolusi Mental 262

Menjernihkan PolitikPopulisme 266

Dilema Minoritas Indonesia; Agama, Kultur (In) Toleransi,dan Dilema Minoritas di Indonesia 273

Kala Pasar Mencipta Negara 282

Jejak Asketisme Intelektual 285

Dua Tanah Suci Umat Islam: Menggugat Kembali Kepengurusan atas Makkah dan Madinah 289

Meresapi Perjalanan Intelektual Kampung 298

Gus Dur, Soedjatmoko; Untuk Islam dan Indonesia 309

Gus Dur, Anak Muda, dan Narasi Baru Islam Tradisional 313

HTI, Negara Bangsa , Khilafah dan Khalifah 318

Sarekat Abang: Gerakan RatuAdil dari Jambi? 321

Kekuasaan yang Membelah 329

Penodaan Agama, Kasus Film *The Innocence* 333

Negeri Halmahera Tengah Bukan untuk Industri Ekstraktif 337

Melihat Papua dari Kacamata Filep Karma 344

Islam Memihak pada yang Dizalimi demi Menciptakan Keadilan: Kepada Siapa HMIBerpihak? 349

Memahami Kembali Peran NU pada Detik-Detik September- Oktober 1965 359

Struktur Fanatisme Beragama dan Pelampauannya: Tinjauan Sosio-Filosofis 374

Indonesia Hadapi Transisi "*Oleng*" dan Demokrasi Kriminal: Perubahan AdalahJawaban 395

Presiden dan Pemerintah Harus Melaksanakan Trisakti Bung Karno dalam Konteks Kekinian 407

Gerakan Pemuda dan Mahasiswa 1970-an 411

Gus Dur, Islam, dan Pancasila 419

Pidato Delegasi RI di Dewan Keamanan PBB 422

Gerakan Kebangsaan, Kepemimpinan dan Keadilan Sosial 438

Ramalan Bung Karno tentang Soedjatmoko dan Kiprah Koko Sebagai Diplomat Intelektual 443

Demokrasi Transaksional-*Wani Piro* dan Dilema Aktivis 447

Refleksi stas Islam di Indonesia: Agama dan Etika Kemanusiaan 451

Islamisme Radikal, Kuasa, Globalisasi Teror dan Terorisme Keluarga: Refleksi Kecil 456

Perempuan dalam Kemelut Sejarah: *Tribute to* Nawal El Saadawi 462

Gerakan Islam Transnasional dalam Sorotan 466

Daftar Pustaka 471

Indeks 476

Para Penulis 479

INDIVIDU, NEGARA & IDEOLOGI

Oleh **KH Abdurrahman Wahid**

HUBUNGAN antara warga negara sebagai individu dan negara sebagai kolektivitas pemerintahan kembali mencuat ke permukaan, sebagai isu perdebatan dan refleksi pemikiran, dalam beberapa tahun terakhir ini. Manifestasi dari munculnya hal itu tampak jelas dalam perdebatan yang berlangsung antara negara-negara berindustri maju sebagai pemberi bantuan atau mitra dagang di satu pihak dan negara- negara berkembang di pihak lain dalam tahun-tahun terakhir ini.[1]

Negara-negara berindustri maju itu mensyaratkan penerapan hak- hak asasi manusia, perlakuan lebih adil kepada kaum pekerja, bersihnya pemerintahan dari korupsi dan lain-lain syarat lagi seperti itu. Demikian kerasnya tekanan demi tekanan dilancarkan ke alamat negara-negara berkembang sehingga Indonesia terpaksa mendirikan badan-badan khusus formal atau semi-formal untuk memberikan responsi yang tidak merugikan apa yang dirumuskan pemerintah sebagai 'kepentingan nasional' di satu sisi dan apa yang dianggap mencukupi 'tuntutan-tuntutan baru dalam hubungan internasional'. Contoh dari lembaga seperti ini adalah Komite Nasional Hak-Hak Asasi Manusia (Komnasham).

Dilihat dari sudut pandang hubungan internasional, berubahnya perimbangan antara hak-hak individu warga negara dan wewenang pemerintah di negara-negara berkembang itu menunjukkan adanya pergeseran sikap kolektif dari bangsa-bangsa di dunia secara keseluruhan, menuju ke sebuah tahap baru dalam perkembangan peradaban umat manusia. Seolah- olah penutup abad ke-20 M, katakanlah dalam dasawarsa 90-an ini, merupakan masa transisi kepada sebuah keberadaan umat

[1] Yayasan Soedjatmoko tanggal 3 Februari 1994 mengadakan Simposium Menyiapkan Diri Menuju Abad XXI di Jakarta, pada acara Peringatan Soedjatmoko. Dua makalah pada simposium tersebut, oleh KH Abdurrahman Wahid dan Prof Dorodjatun Kuntjoro-Jakti, dimuat *Kompas* di halaman 4.

manusia (*condition humine,* untuk meminjam istilah Andre Malraux) pada sebuah tataran yang baru sama sekali.

Setelah umat manusia, dalam sejarahnya yang panjang, menyaksikan penindasan dan pengingkaran hak-hak asasi manusia sebagai sesuatu yang diterima secara umum, maka kini seolah-olah sebuah fajar baru telah menyingsing, membawakan impian sebuah masyarakat universal yang disifati oleh terpenuhinya harkat dan martabat manusia secara utuh. Mungkin sebuah impian yang terlalu indah, tetapi harapan akan masyarakat baru itulah yang menggerakkan berbagai tuntutan dan gugatan yan dialamatkan kepada pemerintah semi-otoriter, otoriter dan totaliter di hampir semua kawasan dunia. Bahkan keangkeran kekuasaan sebuah partai berukuran raksasa, seperti Partai Komunis Cina, tidak membuat gentar hati mereka yang berdiri menghadang tank-tank di lapangan Tiananmen beberapa tahun yang lalu.

Berbagai tuntutan dan gugatan yang diajukan terhadap jalannya pemerintahan, yang tidak sejalan dengan undang- undang dasar banyak negara berkembang, memaksakan kepada kita sejumlah pertanyaan mendasar yang harus segera di jawab.

Mengapakah semua proses itu dapat berlangsung saat ini, padahal seluruh sejarah umat manusia memperlihatkan porsi penindasan dan pengingkaran hak-hak asasi manusia sebagai hal yang dianggap umum? Apakah hal ini manusia tidak terperosok lagi kepada kondisi lama yang berupa siklus penindasan oleh sang penguasa atas rakyat yang tidak berdaya, seperti yang terjadi dengan impian indah yang pernah diberikan oleh berbagai revolusi politik, setelah revolusi industri dua abad yang lalu, dan setelah tercapainya kemerdekaan dan kedaulatan politik dari pemerintahan kolonial di kalangan lebih dari seratus negara dalam kurun waktu 50 tahun terakhir ini? Masihkah tersisa harapan akan sebuah peradaban baru bagi umat manusia, yang dalam bahasa Pembukaan UUD 1945 dirumuskan sebagai masyarakat adil dan makmur, setelah sekian lama apa yang sekarang dikenal sebagai 'negara-negara berkembang' (developing nations) hidup dalam kegelapan yang berciri kebodohan, kemiskinan, keterbelakangan dan ketidak-berdayaan?

Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan mendasar itu mungkin dapat ditemukan secara parsial dalam berbagai hasil pengamatan perkembangan keadaan di banyak negara berkembang saat ini.

Salah satunya adalah pencarian akan makna ideologi sebagai kekuatan pengikat dalam hubungan antara warga negara secara perorangan maupun kelompok di satu pihak dan negara di pihak lain.

Kedudukan ideologi dalam kehidupan bernegara dan berbangsa telah mengalami perubahan mendasar, dengan runtuhnya Komunisme sebagai kekuatan penopang yang menyangga Uni Soviet selama lebih dari 70 tahun dan menjadikannya kekuatan tandingan bagi negara adikuasa Amerika Serikat dan persekutuan Eropa Barat selama sekitar empat dasawarsa. Yang tersisa dari Komunisme sekarang hanyalah sebuah kerangka untuk memelihara kekuasaan politik monolit yang semakin hari semakin direpoti oleh dampak liberalisasi ekonomi dan perekonomian pasar terbuka (open- market economy) di hampir semua bidang kehidupan.

Bahwa Partai Komunis Cina harus melakukan kompromi yang semakin hari semakin memperlemah dominasinya atas politik dalam negeri, menunjukkan bahwa Komunisme telah bertekuk lutut di hadapan Kapitalisme. Dengan demikian, salah satu pembenaran bagi terselenggaranya pemerintahan otoriter, yaitu adanya keperluan akan birokrasi yang kuat dan sistem politik yang menerapkan keseragaman sikap dan pandangan sebagai persyaratan bagi kemajuan, menjadi tertolak dengan sendirinya.

Keabsahan Otoriterisme itu sendiri sebenarnya lalu menjadi tidak relevan, karena Komunisme sebagai ideologi dunia(universal ideology) sudah kehilangan daya pemaksaan (*co- orcive authority*) yang melekat pada dirinya. Kalau ideologi adikuasa seperti Komunisme saja sudah tidak mampu memaksakan kehendak atas rakyat, apa pula yang dapat dilakukan oleh ideologi-ideologi lain yang tidak seperkasa ideologi Marxis-Leninis tersebut?

Ternyata kehancuran ideologi adikuasa yang bersifat otoriter, seperti Komunisme, tidaklah dengan sendirinya membawakan era baru dalam kehidupan politik negara-negara berkembang, yaitu era pemerintahan yang tidak otoriter. Bahkan sebaliknya, upaya mengokohkan sistem politik yang otoriter dilakukan dengan cara yang semakin gigih di banyak negara berkembang.

Salah satu dampak sampingan dari kehancuran Komu- nisme, yaitu merapuhnya sistem pemerintahan berlingkup negara-negara

(nation- state) dan terkeping-kepingnya sejumlah negara bangsa menjadi entitas kecil-kecil yang berlandaskan kesatuan etnis dan kesatuan- kesatuan sub-nasion lainnya, justru memunculkan kebutuhan penguatan kekuasaan birokrasi di sejumlah negara berkembang. Secara canggih, kemasan yang digunakan untuk mempertahankan kekuasaan otoriter dibuat sedemikian indah, guna memungkinkan penerimaannya secara luas. Ketika sikap mengutamakan kedaulatan politik suatu bangsa atas negerinya sendiri tidak lagi mampu membendung berbagai gugatan dan tuntutan akan kebebasan, dikembangkan- lah paham-paham atau pemikiran-pemikiran seperti relativitas budaya.

Menurut pandangan ini, suatu bangsa hanya dapat dipertahankan manakala watak dasar bangsa itu sendiri dapat dilestarikan. Watak dasar integralistik yang dimiliki bangsa kita, umpamanya, merupakan salah satu argumen yang senantiasa dikemukakan untuk menolak keabsahan gagasan kebebasan politik penuh bagi warga negara di hadapan kekuasaan pemerintah.

Dikesankan dengan cara demikian, Indonesia sebagai sebuah negara bangsa akan terancam pengepingan dan terbenam dalam kekacauan apabila tidak menempuh sistem politik yang berlandaskan paham integralistik. Liberalisme dan demokrasi liberal, sebagai tandingan bagi sistem integralistik, lalu diangkat menjadi momok yang menakutkan bagi bangsa kita dan bahaya yang mengancam kelestarian hidup kita.

Lebih jauh lagi, tuntutan akan kebebasan dan desakan untuk menerapkan hak-hak asasi manusia, lalu disamakan begitu saja dengan Liberalisme sebagai paham dan demokrasi liberal sebagai cara penerapan paham tersebut.

Paham integralistik yang sedang menghadapi tuntutan dan gugatan di atas, lalau berpretensi menjadi pelindung aliran- aliran primordial dan cara hidup unik yang telah dikembangkan bangsa kita selama ini. Hak-hak asasi manusia yang bersifat universal, yang dianggap sebagai paksaan dari Barat, lalu dihadapkan kepada unikum yang bernama Hukum Islam.

Beberapa sisi dari Hukum Islam, yang memang berbeda dari atau berlawanan dengan hak-hak asasi manusia yang universal itu, seolah-olah sudah menjadi aksioma yang tidak menerima penafsiran ulang lagi. Padahal kajian mendalam justru menampilkan luasnya bentangan-bentangan penafsiran ulang yang

dapat dilakukan terhadap rumusan-rumusan Hukum Islam tentang hak-hak asasi manusia.

Bahwa kehendak Allah apat dirumuskan melalui kehendak kolektif umat manusia adalah salah satu di antar watak dasar kehidupan yang dapat disumbangkan kaum muslimin kepada peradaban umat manusia. Dengan upaya yang dilakukan oleh para pakar atas sejumlah unikum yang dianggap telah diwakili oleh sistem politik integralistik yang digunakan di negeri ini, menjadi terbukti bahwa Partikularisme tidak layak lagi dipertimbangkan sebagai penyusunan doktrin politik yang mewarnai kehidupan bangsa. Justru sebaliknya, berbagai unikum yang ada akan saling berbenturan apabila dilayani oleh sistem pemerintahan masing-masing secara khusus. Partikularisme akan memperlunak kehadiran negara bansa dalam kehidupankita.

Demikian pula dengan tradisi-tradisi kultural, etnis dan keagamaan lainnya yang dihadapkan sebagai entitas-entitas partikular kepada hak-hak asasi manusia yang universal. entitas-entitas partikular kepada hak-hak asasi manusia yang universal.

Kecenderungan menakankan hal-hal partiular atas universalitas hak-hak asasi manusia dan relativitas kultural atas mutlaknya tuntutan akan kebebasan sebenarnya merupakan pengalihan perhatian dari keharusan menciptakan kerangka kemasyarakatan dan keagamaan yang cukup tangguh untuk mempertahankan capaian-capaian yang telah dihasilkan di berbagai bidang pembangunan, sementara kesiapan untuk melakukan finalisasi bentuk-bentuk pemerintahan yang sesuai dengan kebutuhan masa depan belum dapat dituntaskan.

Dengan ungkapan lain, elit yang sedang berkuasa belum mampu menciptakan tradisi politik yang cukup kuat untuk mempertemukan perbedaan-perbedaan pendapat yang terjadi di antara pusat-pusat kekuasaan (*power centers*) yang terlibat dalam percaturan politik, tanpa menimbulkan kegoncangan dalam kehidupan bangsa. Perubahan personalia pemerintahan masih cenderung berbentuk perubahan sistem pemerintahan. Karenanya akan selalu ada keengganan untuk melepaskan kendali atas jalannya roda pemerintahan kepada pihak yang lain.

Salah satu dari manifestasi sikap itu adalah kecenderungan kuat untuk menolak kehadiran pihak oposisi dalam lembaga perwakilan rakyat di negara-negara berkembang. Kalau oposisi

diperkenankan, seperti di Malaysia dan Singapura, segala macam aturan yang sebenarnya bersifat ekstra-konstitusional bagi pihak oposisi untuk memenangkan pemilihan umum.

Dengan demikian menjadi jelas, bahwa masalah hak-hak individual warga negara, yang sebenarnya merupakan aturan-aturan yang membatasi kekuasaan negara dalam hubungan eksternalnya dengan masyarakat, telah ditarik langsung ke dalam lingkup percaturan internal di antara pusat-pusat kekuasaan yang ada. Sudah tentu menjadi tidak mungkin diterima obyektivitas hak-hak individual itu oleh subyektivitas kepentingan pihak pemegang kekuasaan.

Kedewasaan sistem pemerintahan di kebanyakan negara berkembang sebenarnya sangat ditentukan oleh kemampuan membedakan hal-hal yang secara inherent harus diterima sebagai kenyataan obyektivif, dan memisahkannya dari posisi subyektif para pemegang kekuasaan.

Sebagaimana dikemukakan di atas, upaya mengokohkan pemerintahan otoriter dan semi-otoriter, seperti yang terjadi di negeri kita saat ini, adalah salah satu jawaban terhadap irrelevansi ideologi- ideologi universal, seperti Komunisme, di hadapan kekuatan ekonomi kapitalistik yang berwajah ekonomi pasar bebas. Kalau sudah negara- bangsa adikuasa seperti Uni Soviet tidak terhindar dari desintegrasi dengan bertumpu kepada sebuah ideologi universal, sudah tentu harus ada substitusi ideologis yang dijadikan tumpuan bagi kelanjutan konsep negara-negara itu. Salah satu substitusi yang ditampilkan adalah ideologi nasional yang difungsikan sebagai pemersatu seluruh unsur-unsur kehidupan bangsa dan sekaligus pemberi legitimasi bagi sistem pemerintahan yang ada.

Kedudukan ideologi yang berlingkup nasional seperti itu, termasuk di dalamnya Pancasila sebagai 'ideologi nasional' bangsa kita menjadi sangat sentral dalam kehidupan bangsa dan negara. Ia merupakan ikatan formal yang diturunkan dari Pembukaan maupun Batang Tubuh Undang-Undang Dasar, dan kemudian dikembangkan terlepas dari keseluruhan Undang- Undang Dasar itu sendiri. Dalam kerangka seperti ini ideologi lalu dikembangkan menurut visi dan kebutuhan sesaat dari sistem pemerintahan yang ada. Seringkali denga mengingkari rumusan-

rumusan dan semangat Undang-Undang Dasar yang menjadi sumber asalnya.

Undang-undang dan peraturan-peraturan yang dibuat atas nama ideologis nasional yang dikembangkan terlepas dari ketentuan harfiah dan semangat undang-undang dasar, dengan demikian lalu berfungsi sebagai organ dari ideologi nasional itu, dan oleh karenanya tidak boleh ditinjau dari sudut pandang Pembukaan dan Batang Tubuh Undang-Undang Dasar itu sendiri. Kontradiksi mendasar antara undang-undang dasar di satu pihak, dan ideologi nasional sebagai perangkat derivatif yang menafsirkannya dalam jabaran-jabaran lebih lanjut di pihak lain, dengan demikian lalu menjadi tidak terelakkan lagi. Guna memberikan legitimasi bagi penerapan ideologi negara dengan cara seperti itu, mau tidak mau lalu memaksa pihak pemegang kekuasaan untuk melakukan upaya ideologisasi segenap bidang kehidupan secara massif dan intensif.

Indoktrinasi sebagai sebuah proses ideologisasi dilang- sungkan secara besar-besaran, terutama dengan menampilkan dua sisi yang saling berbeda. Di satu sisi, dilakukan penggalian atas nilai-nilai luhur bangsa, yang kemudian dilekatkan kepada ideologi nasional sebagai 'bukti' dari relevansi ideologi nasional itu sendiri bagi kehidupan bangsa. Di sisi lain, dilakukan upaya untuk melakukan teorisasi yang baku dan konseptualisasi yang menyeluruh atas cakupan-cakupan nasional itu dalam kehi- dupan. Dengan ungkapan lain, nilai-nilai ukur yang sudah dianggap baku ternyata masih harus dikembangkan dalam se- buah proses pembakuan, yang tentunya merupakan perkem- bangan yang saling bertolak belakang.

Dengan terjadinya kecenderungan perkembangan berling- kar antara dua proses pembakuan di atas, artikulasi dari proses ideologisasi itu sendiri lalu kehilangan makna dan kejalasan pengertian, sehingga yang tertinggal hanyalah proses ideo- logisasi sebagai pemberian legitimitas kepada sistem pemerin- tahan yang ada. Dengan demikian ideologi lalu hanya berfungsi sebagai pembenaran kebijakan para pemegang kekuasaan, dan sangat kurang berfungsi sebagai alat pelestarian persatuan dan kesatuan bangsa.

Berfungasinya ideologi dalam konteks sangat terbatas seperti digambarkan di atas, dan berlangsungnya proses ideo-

logisasi yang tidak punya makna banyak bagi kehidupan bangsa, dengan sendirinya membuat bertambah lebarnya kawasan kosong bagi rakyat, yang seharusnya diisi oleh pengembangan hak-hak para warga negara yang menjadi kebutuhan obyektif bagi seluruh bangsa. Tanpa pemenuhan hak-hak individual para warga negara secara tuntas, sebagaimana telah dijamin oleh Pembukaan dan Batang Tubuh Undang-Undang Dasar, proses ideologisasi hanya akan semakin menghilangkan kepercayaan rakyat kepada sistem pemerintahan yang ada.

Ideologi yang luhur dan mulia, ternyata tidak diwujudkan dalam perilaku pemerintahan yang sesuai dengan tujuan dan semangat Undang-Undang Dasar, yaitu berlangsungnya pemerintahan yang memiliki kewenangan terbatas dalam mengatur kehidupan masyarakat. Negara lalu tampak sebagai kekuasaan pihak yang memerintah, bukannya sebagai pelaksanaan sistem pemerintahan yang bercirikan kedaulatan hukum.

Jelaslah dari apa yang diuraikan di muka, bahwa hubungan antara individu dan negara berlangsung dalam sebuah pola yang sangat rumit, yang lebih bertambah rumit lagi ketika proses ideologisasi dilaksanakan secara besar-besaran. Terjadi tumpang tindih wewenang, tugas dan tanggung jawab antara ideologi dan undang-undang dasar sebagai instrumen utama berlangsungnya kehidupan bernegara dan berbangsa.

Keadaan tumpang tindih itu akan semakin mempersulit upaya mendekatkan kenyataan kepada cita-cita perjuangan semula. Apakah keadaan semacam ini, yang di satu pihak mengacu kepada lebih menguatnya kekuasaan negara atas kerugian hak-hak individual warga negara dan di pihak lain semakin melemahnya posisi undang-undang dasar dihadapan ideologi nasional itu sendiri, akan berakibat pada proses lebih lanjut semakin melemahnya kohesi bangsa dan relevansi wawasan negara-bangsa, masih belum dapat diterka pada saat ini. Sejarahlah yang akan memberikan jawaban, seperti selaluterbukti selama ini.

Jakarta, 2 Februari 1994

KEBERAGAMAN SPIRITUALITAS KITA

Oleh **Abdurrahman Wahid**

PENULIS teringat mendiang Soedjatmoko, mantan Dubes kita di AS, mantan Rektor Universitas PBB di Tokyo dan salah seorang intelektual kita yang dihormati orang. Ia menyatakan melihat tiga jenis kerohanian/sufisme yang ada di tanah air kita. Pertama, sufisme kaum Katolik yang berujung kepada aneka Ordo yang disahkan oleh Gereja. Ada yang menggabungkan spiritualitas dan ilmu, seperti kaum Jesuit; adapula yang mengemukakan pentingnya "tindak langsung" untuk menolong mereka yang miskin dan menderita, seperti kaum Fransiskan. Bahkan adapula yang bertapa bisu tidak pernah berbicara kepada orang lain, mereka hanya mendengar saja apa yang dikatakan orang tanpa menjawab. Semua macam sufisme itu oleh Dr. Soedjatmoko dinamakan 'kebon raya' (*botanical garden*), yang pohon-pohonya dibentuk begitu rupa oleh tukang kebon hingga berbentuk macam-macam. Karena itulah, orang senang dengan kebon raya, karena pohon-pohonnya sangat teratur dan terpelihara rapi.

Kerohanian kedua, menurut Dr. Soedjatmoko adalah Sufisme Islam. Bermacam-macam gerakan sufi muncul dari satu mata air yaitu keyakinan mutlak akan kebenaran Allah SWT dan Rasullulah SAW. Sufisme Islam diibaratkannya seperti air yang mengalir dari sebuah sumber mata air di gunung, yang terus mengaliri jenjang-jenjang sawah hingga ke laut. Karenanya ia menyamakan sekian banyak gerakan sufi itu sebagai bidang- bidang sawah yang mendapatkan air dari satu petak ke petak lain, tetapi berasal dari satu sumber. Pemetakan (*teras siring*) itu memang membuat sekian banyak sawah itu terairi dengan baik, dan jika dilihat dari jauh jenjang-jenjang sawah itu tampak indah. Karenanya, keseluruhan gerakan tarekat memang mengagumkan tetapi ketika sebuah tarekat diteliti gerak-geraknya, banyak juga pertanyaan muncul tanpa ada jawaban yang pasti. Bahkan Nahdlatul Ulama yang didirikan di tahun 1926, dan dianggap merupakan wakil dari salah

satu gerakan penyebar ajaran Islam, memberikan imprimatur (pengesahan) atas 45 buah ajaran- ajaran sufi. Gerakan tarekat yang diakui "*Al-Thariqoh Al- Mu'tabarah*" itu berkumpul dalam sebuah organisasi ber- nama *Jam'iyyah Ahli Thariqah Al-Mu'tabarah An-Nahdliyah* yang kini dipimpin oleh Habib Luthfi dari Pekalongan, tanpa ada larangan bergerak sendiri-sendiri bagi masing-masing tarekat itu.

Sementara itu, Dr Soedjatmoko mengibaratkan aliran kepercayaan kejawen bagaikan semak-semak bertanaman perdu yang tidak dapat tumbuh tinggi dan juga tidak beraturan. Ada semak-semak yang tebal dan rapat tanamannya, dan ada pula semak-semak yang bertanaman jarang. Itu semua karena tidak ada yang mengatur. Tetapi diantara kumpulan demi kumpulan semak-semak itu, tumbuh menjulang tinggi di sana-sini pohon- pohon yang tinggi. Nah, pohon demi pohon tinggi yang tidak beraturan tempatnya itu, melambangkan guru-guru atau para bikhu yang memimpin berbagai gerakan kepercayaan kejawen tersebut. Ketiga gambaran di atas itu melukiskan dengan tepat berbagai gerakan kerohanian yang ada dan hidup di negeri kita. Memang masih banyak gerakan kerohanian yang tidak masuk dalam "pembidangan" yang dibuat mendiang Soedjatmoko itu, namun jelas bahwa ia mencoba memahami berbagai corak gerakan kerohanian yang ada di negeri kita.

Orang boleh berbeda dengan mendiang Soedjatmoko, tapi mereka harus mengakui kategorisasi yang dilakukannya atas berbagai gerakan kerohanian yang kita miliki dewasa ini. Kurang atau lebihnya, tentu saja tokoh intelektual kita itu tidak berkeberatan akan kehadiran pandangan-pandangan lain, asal dapat dipertanggung jawabkan/dipertahankan secara argumen-tatif. Di sinilah terletak sumbangan pemikiran mendiang tokoh tersebut, yang tidak lain adalah ipar Sutan Sjahrir, yang beberapa kali menjadi Perdana Menteri kita dan merupakan salah seorang pendiri negara ini. Kedua tokoh itu justru berprinsip dari perbedaanlah akan muncul kebenaran.

Kita sekarang berada pada era baru dari keberagaman spiritualitas yang kita miliki. Ada kerohanian yang menuntut kesetiaan untuk melaksanakan ajaran-ajaran formal agama. Dari mereka juga lahir organisasi-organisasi agama yang menuntut dilaksanakannya ajaran-ajaran agama secara resmi/formal oleh

negara. Tuntutan demi tuntutan dari mereka, pada akhirnya akan berujung pada pemberlakuan ajaran agama tertentu dalam kehidupan bernegara kita. Dengan kata lain, tuntutan pemberlakuan *syari'ah* (hukum agama) dalam kehidupan bersama yang kita miliki ini bukan tuntutan main-main, karena hal itu dikemukakan oleh orang-orang – yang menurut penilaian kalangannya - hidup jujur dan ikhlas untuk kepentingan agama Islam yang mereka cintai. Hal ini sudah berjalan begitu jauh, sehingga beberapa DPRD dan pemerintah daerah melakukan adopsi atasnya.

Pemerintah atau pihak eksekutif telah membahasnya dengan seksama dalam Sidang Kabinet kira-kira sebulan sebe- lum penulis dilengserkan. Dalam sidang itu, kabinet memutuskan bahwa peraturan demi peraturan ke arah *syari'atisasi* itu diang- gap tidak sah jika bertentangan dengan ketentuan-ketentuan Undang-Undang Dasar. Hanya saja siapakah yang berhak memberikan tafsiran seperti itu? Tentunya –seperti juga terjadi di negeri-negeri lain, Mahkamah Agung (MA) sebagai lembaga tertinggi di bidang yudikatif yang berwenang untuk itu. Tetapi bagaimana halnya dengan MA yang kita miliki sekarang ini? Penulis menilai mereka tidak mempunyai pendirian pasti mengenai apa yang benar dan tidak menurut Undang-Undang Dasar. Jika mengambil keputusan saja tidak berani, bagaimana pula memberikan penafsiran?

Karena itu kita sekarang berada dalam persimpangan jalan yang tidak jelas, yang pada akhirnya mengakibatkan ketakutan di berbagai pihak, termasuk dari golongan minoritas etnis dan agama. Ketidakpastian hukum itu, juga menjadi sebab utama bagi langkanya investasi modal asing di negeri kita. Kita berharap pemilu legislatif dan pemilu Presiden di tahun akan datang, akan menyudahi ketidakpastian seperti ini, sehingga kita dapat kembali 'bekerja' seperti dahulu, dengan semangat dan tekad baru yang diperlukan untuk mengatasi krisis multi- dimensi yang menghinggapi kita saat ini. Tentu saja, harus ada kejelasan siapa yang akan memimpin tahap mengatasi berbagai macam krisis tersebut, karena rakyat sudah demikian jauh terpuruk kehidupan mereka.

Dari gambaran seperti dicontohkan mendiang Dr. Soedjatmoko di atas, dapat disimpulkan bahwa model hidup seragam, seperti yang diajarkan pemerintahan Orde Baru tidak sesuai

dengan kebutuhan kita. Sikap penyeragaman seperti itu, sangat berlawanan dengan spiritualitas/kerohanian yang kita miliki.

Justru keberagamanlah yang kita perlukan. Karena itulah, penulis lalu menekankan perlunya pemisahan antara agama dan negara, itupulah yang membuat penulis menentang pemberlakuan pendidikan agama oleh negara.

Kalaupun negara "harus" membantu pendidikan salah satu agama melalui sekolah-sekolah, itu pun hanya sebagai bantuan yang tidak mengikat yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat yang bersangkutan. Negara "tidak wajib" menyelenggarakan pendidikan agama, karena akhirnya hanya akan mementingkan "versi ajaran yang disetujui negara." Akibat dari itu, maka akan timbul bukannya keberagaman yang seperti kita kehendaki. Memang sulit memahami dan merasakan kebutuhan akan keberagaman, selama kita sendiri tidak menyakini dengan sesungguhnya maksud Undang-Undang Dasar kita sendiri. Sulit menegakan kebenaran di tengah-tengah keberagaman pendapat seperti di negeri kita saat ini, bukan?

HARIMAN SIREGAR: PELOPOR KETERBUKAAN

Oleh **Nurcholish Madjid**

MULA-MULA dinyatakan oleh Kepala Bakin (Badan Koordinasi Intelijen Negara) bahwa pengadilan tokoh-tokoh "Malari" (Malapetaka15 Januari 1974) akan menampilkan suatu *surprise*. Semua orang bertanya-tanya keras tentang apa yang dimaksudkan dengan *surprise* itu, tanpa berhasil menemukan jawabnya yang pasti.

Kemudian ternyata bahwa pengadilan itu memang dilaksanakan mulai 2 Agustus 1974. Pengadilan dinyatakan terbuka untuk umum, sehingga siapa saja dapat meng- hadirinya. Pembatasan terjadi hanya karena alasan teknis semata-mata, yaitu ruangan yang sempit. Maka berbondong- bondonglah orang yang berminat kepada proses pengadilan itu, entah karena simpati kepada pribadi Hariman, atau karena merasa *concerned* permasalahannya, atau mungkin karena memang berkepentingan, dan macam-macam lagi.

Dan suatu hal yang amat menarik ialah tampilnya para pembela. Mereka terdiri dari orang-orang kenamaan yang memiliki reputasi cukup tinggi dalam profesinya.

Disusul dengan keterangan Sudomo dalam kesempatan menerima delegasi Pengurus Besar Pelajar Islam Indonesia (PB-PII), bahwa peristiwa "Malari" tidak sama — dan tentu- nya tidak akan disamakan — dengan peristiwa Gestapu/PKI. Karena itu para pelakunya pun tidak akan disamakan penin- dakannya dengan para pelaku Gestapu/PKI. Dikemukakan oleh Sudomo bahwa kita tidak akan menghancurkan para mahasiswa dan pelajar serta kaum muda pada umumnya, sebab kita dapat kehilangan generasi penerus. Bahkan dikatakan olehnya bahwa oposisi dalam negara kita adalah wajar, sebab kita menganut demokrasi.

Kalau toh tidak ada keterangan lain tentang apa yang dimaksudkan oleh Kepala Bakin dengan surprise beberapa waktu yang lalu, maka adanya tanda-tanda semakin terbu- kanya sistem

sosialpolitik kita, khususnya yang berkaitan dengan proses pengadilan suatu peristiwa politik, sudah cukuplah rasanya sebagai surprise. Tanda-tanda semakin terbuka itu merupakan kesimpulan kita dari kenyataan dan keterangan-keterangan tersebut di atas.

Jika benar demikian keadaannya, maka Hariman Siregar (*Ketua Umum Dewan Mahasiswa Universitas Indonesia dan tokoh utama gerakan mahasiswa 15 Januari 1974 itu- Red)* menjadi pembuka jalan. Sudah tentu bukan pribadi Hariman yang menjadi pembuka jalan, tetapi peristiwa yang bersang- kutan dengan dirinya, yaitu peristiwa politik yang mendapat- kan penyelesaian wajar itu.

Bagi mereka yang cukup sejati dalam minatnya kepada pertumbuhan demokrasi dan tertib hukum, keadaan serupa itu sudah lama menjadi harapan. Almarhum Prawoto Mangkusasmito selaku Ketua Umum Masyumi waktu dibu- barkan (pada tahun 1960 oleh Bung Karno) sangat meng- inginkan agar terhadap tokoh-tokoh partai tersebut yang dituduh melakukan kesalahan-kesalahan politik diadakan pengadilan umum dan terbuka untuk membuktikan benar- tidaknya tuduhan-tuduhan itu. Sayang sekali — sebagaimana tentu sudah diduga sebelumnya — pemerintah pada waktu itu tidak pernah memenuhi harapan Ketua Umum Masyumi tersebut. Dan sampai sekarang pun suatu pengadilan tidak pernah diadakan untuk mereka — para pemimpin Masyumi itu — sehingga secara hukum resmi (juridis formil) belum terjadi kejelasan. Sudah tentu secara lain, khususnya sosial- politis, kejelasan itu sudah lama terjadi, lepas dari persoalan setuju atau tidak setuju.

Terhadap mereka yang terlibat dalam peristiwa Gestapu/PKI juga diadakan pengadilan. Tetapi belum semua- nya, malahan baru sebagian kecil saja, yang terbukti semua- nya benar-benar terlibat sebagaimana dituduhkan, dan telah pula divonis. Semata-mata dari segi kepentingan membangun tradisi menegakkan tertib hukum, adalah baik sekali jika semua tapol yang sekarang meringkuk itu diadakan peng- adilan, dengan tetap membuka kemunigkinan bahwa tuduhan tidak terbukti, dan kemudian dengan sendirinya dibebaskan. Di sini tidak dikemukakan segi pertimbangan lainnya. Sebab toh akhimya yang kita kehendaki semua ialah tampilnya kebenaran. Ucapan itu sudah menjadi semacam klise. Tetapi jika tidak demikian maka apalagi yang menjadi tujuan kita?

Sekarang harapan-harapan keadilan dan tertib hukum boleh kita mulai meletakkannya pada proses pengadilan Hariman. Semoga saja pengadilan itu tetap terbuka dan wajar sebagaimana dikehendaki oleh komitmen kita semua, dan semoga dengan begitu mampu menciptakan penilaian dan keputusan yang obyektif, adil dan benar, bukan semata-mata keinginan-keinginan subyektif. Dan semoga pula hal serupa itu akan diikuti secara konsisten untuk kemungkinan- kemungkinan masa yang akan datang.***

ISLAM AMERIKA
versus
ISLAM ARAB?

Oleh **Jalaluddin Rakhmat**

SORE itu, di sebuah restoran hotel berbintang, saya berkumpul dengan sekelompok muslimah. Sambil makan siang, kita merencanakan sebuah seminar internasional di Jakarta. "*Subhannalah* sekali, yah, kita bisa berkumpul sekarang ini," kata perempuan paling muda di situ, "Insya Allah, kita akan mengundang syaikh kita. Masya Allah, beliau bersedia datang ke Indonesia." Kemudian, perempuan muda itu nyerocos memimpin rapat dengan memasukkan setiap ungkapan bahasa Arab dalam setiap kalimatnya.

Saya segera menyela dengan menanyakan apakah ia pengikut Ustadz Fulan. Saya mengenal ustadnya itu sebagaiorang yang sangat saleh. Kesalehan itu ditampakkan dengan banyak memasukkan zikir dalam pembicaraan. Jika Anda datang ke pesantrennya, Anda akan menemukan pengumuman semacam, "Toko 100 meter lagi, insya Allah," "Alhamdulillah, ini ruang makan," atau "*Allahu Akbar*, ini mushalla." (Kalimatnyatentu saja tidak persis seperti itu. Saya mengubahnya hanya supaya pesantren itu mudah-mudahan tidak teridentifikasi). Ustadnya sendiri memakai pakaian Arab - jubah dan serban. JikaAnda agak dekat dengan beliau, Anda akan mencium minyak kesturi, asli dibeli dari Madinah. Satu botol kecil minyak itu pernah diberikannya kepadaku. Bila saya memakai parfumnya itu, keluarga saya segera mendengus sambil berkata, "Bau Arab!" "Kesalehan" perempuan itu dan ustadznya mengingatkan saya kepada serangan kawan saya yang kejawen: "Aku tidak mau mengikuti kamu, karena agama kamu itu agama Arab. Mungkin lebih baik bagiku ikut Kristen saja." Saya menjelaskan kepadanya

bahwa Islam itu agama universal, melintas ruang dan waktu. "Omong kosong," kata dia, "buktinya kamu harus sembahyang dengan bahasa Arab. Dalam Kristen kita membaca Alkitab dalam bahasa Indonesia, dan sembahyang dengan menggunakan bahasa Indonesia."

Untunglah waktu itu dan sampai sekarang, walaupun saya sudah diberi gelar kyai, saya tidak pernah memakai jubah atau serban yang dirancang gaya Arab. Saya tegaskan bahwa bahasa Arab itu hanya dipergunakan untuk membaca Al-Quran dan doa-doa standar dalam salat. Untuk menyampaikan doa sendiri, baik di dalam maupun di luar salat, kita boleh menggunakan bahasa Indonesia. Sambil sedikit menyerang balik, saya juga menyebut kebiasaan orang Katolik untuk menyampaikan doa-doa baku mereka dengan bahasa Latin atau para mahasiswa yang menyanyikan lagu Godiamus Igitur atau kalangan kedokteran yang terus menerus menggunakan bahasa Latin.

Sekiranya saya berdebat lagi dengan teman Kejawen itu sekarang, saya mungkin tidak berkutik. Ia akan menyebut perempuan muda itu (maaf, saya berulangkali menyebutnya karena kekaguman saya) dan berbagai contoh Islamisasi yang berbentuk Arabisasi: Protes kepada Gus Dur karena mau mengganti *assalamu 'alaikum* dengan selamat pagi. Bank Islam yang mengganti istilah-istilah perbankan dari bahasa Inggris ke bahasa Arab. Hotel yang disebut Islami karena memasang kaligrafi Arab di setiap ruangan. Organisasi yang disebut Islami karena menyebut Anggaran dasar dengan Qanun Asasi. Sebuah buku Islam yang dikritik karena tidak ada tulisan Arab di dalamnya. Pesta pernikahan yang memisahkan tamu pria dari tamu perempuan. Lasykar Jihad yang gentayangan dengan jubah putih dan serban. Keharusan berwajah brewok dan berjanggut. Perempuan yang menutup seluruh mukanya (Empat contoh terakhir ini tidak berkaitan dengan penggunaan Bahasa Arab, tetapi merujuk pada kebudayaan Arab).

Betulkah kita harus menjadi orang Arab untuk menjadi Muslim yang baik? Betulkah nama apa pun sebaiknya harus diganti dengan nama Arab, bila kita masuk Islam atau naik haji? Inilah pertanyaan yang mengusik Dr. Jeffrey Lang (seorang mualaf yang menulis buku *Even Angels Ask* tentang pengalamannya sebagai muslim di Amerika, --red.) ketika ia masuk Islam. Ia memutuskan

untuk tidak mengganti namanya, seperti Cassius Clay yang menjadi Muhammad Ali. Ia juga tidak melepaskan dasi dan jasnya untuk diganti dengan jubah dan serban seperti Cat Stevens, yang mengganti namanya menjadi Yusuf Islam. Ia juga pernah berusaha menggunakan thank God sebagai pengganti alhamdulillah dalam percakapan ringan di sebuah Islamic Center. Saya akan mengutip satu bagian dari buku Dr. Lang untuk Anda -masih dalam bahasa Inggris.

> *At the Islamic Center one evening, I was greeted by an American Muslim who asked me how things were going. "Very well, thank God. And how are you?" I responded. "Alhamdulillah!" (All praise belongs to God) he answered."And how are you?" he asked again.*
> *"Fine, thank God!" I repeated.*
> *He looked dissatisfied and a few seconds later repeated hisquestion, and I repeated my answer. Another few conversation, and then the same question and answer. I realized he would not give up until he received a satisafactory reply. I held on a little longer but finally gavehim the answer he wanted:*
> *"Alhamdulillah, "I sighed.*
> *With an approving look on his face he nodded,"Alhamdulillah."*

Banyak orang Islam memang merasa belum puas kalau belum menggunakan kata-kata seru --interjections-- dalam bahasa Arab. Dengan jenaka, Dr. Lang menceritakan kawannya, yang tertarik dengan Islam. Supaya diterima penuh dalam masyarakat Islam, kawannya itu sudah menemukan kuncinya: "Pakai tutup kepala timur tengah, pelihara janggut panjang, katakan al hamdu lillah, ma sya Allah, as salamu alaikum, jazakallahu khayran dalam situasi yang tepat." Kawannya yang lain, yang sudah masuk Islam, berkomentar bahwa orang Islam itu tampaknya menduga Tuhan hanya mengerti Bahasa Arab.

Kesan bahwa Islam itu agama orang Arab adalah salah satu di antar stereotip yang popular di Barat. Kita menyebutnya stereotip, karena kesan itu terus bertahan walaupun "survei membuktikan"

bahwa lebih dari 85 persen umat Islam itu bukan Arab. Karena itu, tidak mengherankan jika para mualaf umumnya, termasuk Dr. Lang dan kawan-kawannya menangkap kesan itu.

Delapan tahun setelah masuk Islam, Dr. Lang membawa semua keluarganya pergi hijrah ke Arab Saudi. Ia ingin menik- mati Islam dalam lindungan negara Islam, *the land of the Prophet*! Delapan tahun ia hidup bersama komunitas Islam dalam lingkungan budaya Amerika. Ia tertarik kepada Islam bukan karena perilaku orang Islam di Amerika. "*My only Muslim contacts for many years were drug users, adulterers, and gamblers*," tulis Dr. Lang. Selama delapan tahun ia telah menyaksikan bagaimana Muslim yang salih saling mendengki, saling memaki, dan saling memfitnah. Dengan sedih ia harus menyaksikan kawannya, seorang Muslim bule juga, yang akhirnya pindah ke agama Budha, karena dalam agama Budha ia menemukan pemeluk agama yang mempraktekkan apa yang diajarkan agamanya. Dengen kecewa ia harus melihat di depan matanya bagaimana orang-orang Islam yang saleh itu menjual -- Dr. Lang menggunakan kata "melacurkan"-- agamanya untuk tujuan-tujuan duniawi (Hal yang tidak aneh di negeri kita dan juga di negeri-negeri Islam yang lain).

Ia melakukan hijrah ke Saudi bukan untuk menemukan masyarakat islam yang sebenar-benarnya. Ia tahu keadaan masyarakat Islam seperti yang dipelajarinya dalam pengalaman hidupnya sebagai Muslim. Ia pergi ke negeri Rasulullah untuk menemukan kedamaian dan ketentraman dalam menjalankan ajaran Islam. Ia ingin menjalankan salat berjamaah, salat Jumah, puasa Ramadan dan liburan-liburan Islam bersama saudara-saudaranya kaum muslimin. Tetapi, setahun kemudian, ia terbang kembali, pulang ke kampung halamannya, ke Universitas Kansas. Ia menyadari bahwa "there was no escape for being American." Karena alasan yang tidak bisa dipahaminya, Arab Saudi telah mencekiknya secara ruhaniah:

Di negeri yang menyaksikan kebangkitan Nabi Muham- mad, yang mengandung dua kota Islam yang paling suci dan Ka'bah yang menjadi arah salat saya, negeri yang didominasi oleh kaum muslimin, dan tanah air bagi kebudayaan yang dipe- nuhi agama, saya merasa beku secara spiritual, tanpa harapan sama sekali. Di Arab Saudi, Islam berhenti sebagai kekuatan untuk perkembangan kepribadian, dan iman saya segera kehilangan daya hidupnya.

Bukan karena negeri itu kekurangan orang-orang saleh dan beragama --sebaliknya, saya banyak berjumpa dengan kaum Muslimin yang ihklas dan taat di sana-- tetapi dalam pandanganku, gerakan Islam di kerajaan Saudi diarahkan menuju masa lalu yang diidealisasikan. Saya tidak bisa menjadi bagian daripadanya; sesuatu pemahaman agama yang didasarkan pada penafsiran Islam, yang secara cepat kehilangan kepercayaanku.

Dr. Lang ingin meninggalkan watak keamerikaannya dan menjadi Muslim. Ia gagal. Tetapi ia berhasil menemukan pencerahan baru. No escape for being American. Ia tidak perlu lari dari keamerikaannya. Menjadi Islam tidak berarti harus menanggalkan semua latar belakang budaya kita. Islam tidak pernah datang pada suatu vakum kultural. Karena itu, kita menemukan Islam Arab, Islam Iran, Islam India, Islam Cina, Islam Indonesia. Mengapa tidak boleh ada Islam Amerika?

Sebelum Dr. Lang sampai ke situ, di benua Eropa seorang mantan Komunis yang menjadi Muslim, Dr. Roger Garaudy menegaskan bahwa ada hambatan besar bagi kaum muslimin untuk mengembangkan ijtihad: keterikatan kepada masa lalu dan taklid kepada Barat. Yang pertama melihat masa lalu sebagai rujukan ideal. Pemikiran Islam terdahulu, hasil ijtihad orang- orang Islam ratusan tahun yang lalu dianggap begitu sakral sehingga sebagian kaum Muslim dengan bangga menyebut dirinya Salafi (Secara harafiah berarti merujuk kepada yang terdahulu, masa lalu, masa yang sudah lewat. Menurut Kamus, *salafa* berarti *to be over, be past, be bygone, precede, antecede*). Karena ratusan tahun pertama sejarah Islam bergabung dengan sejarah Arab, maka Islam masa lalu berjalin berkelindan dengan kearaban. Dari sinilah muncul anggapan bahwa menjadi Muslim adalah menjadi orang Arab. Mereka tidak bisa memisahkan antara kebudayaan Arab dengan ajaran Islam. Islam yang melintas ruang dan waktu sekarang dibatasi pada Ruang Arab dan Waktu yang lalu.

Dr. Lang pernah ditegur oleh orang Maroko karena tidak berpakaian yang sesuai dengan Sunnah. Pakaian yang "menyunnah" itu mestilah jalabiyah gaya orang Maroko. Ia mengingatkan kawannya bahwa bahkan pakaian yang dikenakan oleh orang Saudi sekarang tidak sama dengan pakaian Hijaz abad keenam, pada zaman Rasulullah. Saya teringat kepada jenis-jenis busana Muslim sekarang ini. Menurut kawan saya dari Jemaat

Tabligh, yang di situ Lang pernah menjadi salah seorang anggotanya, pakaian Islam bagi pria itu adalah pakaian orang India (Pakistan); yakni, kemeja yang memanjang sampai ke atas lutut. Bagi kebanyakan orang Indonesia, busana Muslim untuk salat dan acara keislaman adalah baju koko tanpa kerah. Bagi saudara saya dari Lasykar Jihad, pakaian Islami adalah pakaian orang Arab Selatan. Bagi saudara saya yang lain, yang terpe- ngaruh Syiah, busana Muslim adalah apa yang dipakai oleh para mullah di Iran. Maka sah-sah saja kalau Dr. Jeffrey Lang mengusulkan agar busana Muslim bagi orang Barat ialah pakaianlengkap, dengan jas dan dasi.

Tapi, jika kita menerima usulan Lang, tidakkah kita jatuh pada hambatan besar kedua: mengekor Barat? Memang, di samping kaum "fundamentalis" yang mengekor kebudayaan Arab, kita menemukan juga kaum "liberal" yang mengekor Barat. Kelompok ini melihat Barat sebagai puncak peradaban. Mereka kemudian membungkus kebudayaan Barat dengan kemasan Islam. Saya pernah mendengar seorang mubalig --yang sekaligus doktor lulusan Amerika-- bercerita di depan saya bahwa di Amerika Islamnya banyak tetapi Muslimnya sedikit; di Arab Saudi, Muslimnya banyak tapi Islamnya sedikit. Dari pemujaan kepada Barat yang berlebihan tidak jarang sebagian di antara mereka meninggalkan sebagian syariat, yang dianggapnya bukan ajaran Islam. Kelompok kedua ini juga jatuh pada jebakan kelompok pertama: tidak dapat memisahkan antara kebudayaan Arab dan ajaran Islam.

Agar tidak jatuh kepada jebakan-jebakan itu, Dr. Lang menganjurkan agar kita tetap mengembangkan sikap kritis. Ia menulis, "*The most effective way to counter either danger is not to discourage questioning and criticism, but, on the contrary, the Muslim community should encourage both. We are most prone to error when we refuse to be self-critical*." Kita harus selau bertanya dan mempertanyakan. Even Angels Ask, bahkan malaikat pun bertanya! Lihatlah, bagaimana malaikat yang sangat dekat dengan Tuhan "berani" mempertanyakan kebijakan Tuhan untuk menujuk khalifah di muka bumi: Apakah Engkau akan jadikan di sana makhluk yang berbuat kerusakan dan menumpahkan darah (QS. Al-Baqarah; 30).

Pertanyaan malaikat inilah yang sangat mengesankan Dr. Jeffrey Lang. Ini juga yang membawanya kepada Islam. Jika ia

ditanya mengapa masuk Islam, jawabannya singkat saja: Al- Quran. Bacalah Al-Quran dengan terus bertanya. Pada Bab 2 dari buku *Even Angels Ask*, Dr. Lang menunjukkan bagaimana setiap pertanyaan yang mengusik dia dijawab oleh rangkaian ayat-ayat Al-Quran satu demi satu. Membaca Al-Quran menjadi dialog ruhani yang menyejukkan.

Pada akhir bukunya, Dr. Lang menyarankan agar Islam Amerika harus menciptakan iklim intelektual yang mendukung penelitian kritis. Ia menyaksikan pada masyarakat Muslim di Amerika ada keengganan untuk menerima kritik satu sama lain. Mereka cenderung saling menuduh dengan tuduhan kafir atau bid'ah. Di antara sesama Muslim disebarkan desas-desus dan fitnah, berita dusta, dan pergunjingan. Seorang mualaf baru kawan Lang pernah berkata kepadanya bahwa hiburan favorit orang Islam adalah bergunjing dan menyebarkan fitnah.

Membaca buku ini dari awal sampai akhir adalah mengikuti perjalananan spiritual bukan saja seorang Muslim Amerika tetapi juga perjalanan intelektual Muslim di mana pun, ketika ia dihadapkan pada kegelisahan karena benturan Islam konseptual dengan Islam aktual. Dr. Lang menulis buku ini untuk anaknya. Ia sudah menjawab beberapa pertanyaan yang mengganggunya. Ia ingin agar anaknya melanjutkan penelitian kritis ini dengan berpijak pada hasil kajian kritisnya.

Apa saja yang sudah ia pertanyakan dan sudah ia temukan jawabannya? Secara singkat, ia mengajukan pertanyaan-pertanyaan berikut ini: Betulkah menjadi Muslim berarti menjadi Arab? Betulkah setiap Muslim harus berjuang mendirikan negara Islam, kalau perlu dengan menghancurkan negara Amerika? Betulkah Islam agama yang misoginis --yang membenci perempuan? Bagaimanakah strategi dakwah Islam di Barat, agar kita menarik non-Muslim ke pangkuan Islam dan sekaligus mempertahankan putra-putra Islam dalam pangkuan Islam? Seluruh buku ini menjawab pertanyaan itu dengan jawaban yang sangat menakjubkan. Ia menulis dengan sangat persuasif. Ia meyakinkan kita tidak saja dengan argumentasi yang logis dan tidak terbantahkan, bukan hanya dengan dalil akli dan nakli. Ia juga menyentuh emosi kita dengan kisah-kisah yang terkadang jenaka, terkadang mengharukan.

Seperti Dr. Murad Hofmann, muslim Jerman yang menulis Islam als Alternative, saya juga ingin menggaris-bawahi anjuran Lang agar kita tidak bersandar secara membuta pada masa lalu kita, tidak mendogmakan pendapat, kecuali kalau kita ingin jatuh pada atrofi dan kehancuran. Dengan latar belakang budaya kita masing-masing, marilah kita kembangkan Islam yang konteks- tual, Islam yang tumbuh subur pada tanah mana pun. Bukan hanya Islam Arab, tetapi juga Islam Amerika, Islam India, dan tentu saja Islam Indonesia.***

NEGARA DAN "**ALIRAN SESAT**"

Oleh **Djohan Effendi**

APAKAH Menteri Agama akan mengadakan institusi "mihnah" yang memaksa warga negara menganut faham resmi seperti dilakukan kekhalifahan Abbasiyah di abad pertengahan ketiga dimana aliran Mu'tazilah menjadi anutan penguasa? Apakah Menteri Agama akan mengusir warga Ahmadiyah dari negeri ini, atau memenjarakan mereka, atau mengiring mereka ke pekuburan massal demi membersihkan negeri kita dari orang- orang yang sesat?

"Berilah kami tempat, Bapak Wali Kota, di mana saja di wilayah kota Mataram ini, di pinggiran yang dianggap angker banyak setannya sekalipun, atau di pekuburan- pekuburan, yang penting kami dapat keluar dari penampungan, hidup normal, menghirup udara kebebasan dan kemerdekaan.

Atau, jika telah dianggap menodai agama, telah melanggar Undang-undang No. 1 PNPS/1/1966, sebagaimana selama ini diancamkan, jebloskanlah kami, Bapak Wali Kota, ke dalam penjara. Kami seluruh warga Ahmadi, pengungsi laki-laki, perempuan, tua, muda maupuan anak-anak, lahir batin, ikhlas di penjara, tanpa proses hukum sekalipun.

Atau jika sama sekali tidak ada tempat bagi kami, di ruang penjara tidak ada tempat bagi kami, di pekuburan-pekuburan juga tidak ada tempat bagi kami, maka galikanlah bagi kami, Bapak Wali Kota, kuburan. Kami seluruh warga Ahmadi pengungsi, laki-laki, perempuan, tua, muda maupun anak-anak, siap dan ikhlas dikubur hidup- hidup. …"

Kutipan di atas adalah jeritan penderitaan batin yang disuarakan oleh segelintir warga negara Republik Indonesia setahun yang lalu, yang dipaksa meninggalkan rumah kediaman mereka, hanya karena mereka menganut aliran yang difatwakan sesat. Mereka adalah warga Ahmadiyah yang sekarang masih di tampung di tempat transit transmigrasi karena mereka diusir dari

rumah mereka di pinggiran kota Mataram, Lombok, sekitar 4 tahun yang lalu. Sangatlah ironis karena mereka adalah warga negara yang tidak melakukan kejahatan terhadap masyarakat maupun terhadap negara. Kemeriahan peringatan 65 tahun merdeka mereka saksikan di tempat pengungsian tanpa menikmati udara kemerdekaan.

Saya merasa perlu mengungkapkan tragedi kemanusiaan ini sehubungan dengan pernyataan Menteri Agama belum lama ini yang nampaknya sangat bernafsu ingin melarang Ahmadiyah setelah lebaran ini. Terbetik pertanyaan bahkan kekhawatiran dalam hati apakah warga jemaat itu akan mengalami nasib tragis seperti yang dialami warga saudara-saudara mereka yang masih berada di tempat penampungan di kota Mataram itu? Tidak mustahil! Belajar dari pengalaman selama ini, akibat entah ketidakmampuan atau malah ketidakmauan aparat Pemerintah menangani kasus seperti yang terjadi Lombok hingga saat ini, besar kemungkinan musibah kemanusiaan semacam itu akan terjadi bahkan bisa jadi akan lebih besar. Sebuah tontonan untuk masyarakat dunia yang beradab tentang pelanggaran hak asasi manusia di bumi Pancasila. Ironis!

Keinginan Menteri Agama itu tidaklah mengagetkan karena ketika berkampanye untuk menarik suara pemilih dalam pemilihan umum yang lalu beliau berjanji untuk membubarkan Ahmadiyah. Namun keinginan Menteri Agama ini mengusik perasaan kita yang mendambakan terwujudnya ideologi negara kita, Pancasila, yang memuat sila Kemanusiaan yang adil dan beradab dan yang mengingkan terpenuhinya hak-hak sipil warga negara yang dijamin oleh Konstitusi negara kita.

Sukar digambarkan bagaimana kekecewaan para Pendiri Republik ini mendengar ancaman Menteri Agama yang ingin menciderai kemerdekaan beragama di negeri kita ini. Hal ini pasti tak terbayangkan oleh pendahulu kita ketika mereka memperjuangkan kemerdekaan bangsa kita. Tulisan seorang tokoh yang tak diragukan kepatriotan dan kemuslimannya seperti K.H. Agus Salim dalam Agenda Kementerian Agama tahun 1952/1953 perlu kita resapi kembali. Kata beliau: “Dalam karangan ini kita hendak menunjukkan minat kepada kemerdekaan agama itu. Bagaimana kemerdekaan itu harus dipahamkan dalam negara kita, yang didasarkan kepada kepercayaan kepada Ketuhanan Yang

Maha Esa. Dapatkah dengan asas negara kita itu kita mengakui keyakinan orang yang meniadakan Tuhan? Atau keyakinan agama yang mengakui Tuhan berbilangan atau berbagi-bagi? Tentu dan pasti!" Tentu dan pasti, sebuah ungkapan yang menggambarkan tekad dan komitmen yang teguh para Pendiri Republik kita untuk menegakkan kebebasan berkeyakinan di negeri kita. Bagi mereka negara menjamin kebebasan berkeyakinan sesuai dengan hati nurani setiap orang. Mengapa setelah 65 tahun merdeka masih ada pikiran di kalangan aparat negara kita yang ingin mengkhianati komitmen pendahulu kita. Apa salah mereka sehingga semangat kemanusiaan dan nilai keberadaban mestikita campakkan?

Kebebasan berkeyakinan sebagai salah satu hak konstitusional warga negara ditegaskan oleh MPR di masa Orde Baru. Bahkan ditegaskan bahwa kebebasan beragama merupa- kan salah satu hak yang paling asasi di antara hak-hak asasi manusia, karena kebebasan beragama itu langsung bersumber kepada martabat manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan. Hak kebebasan beragama bukan pemberian Negara atau bukan pemberian suatu golongan. Karena itu aparat negara tidak ber- wenang memberangus kemerdekaan beragama dan berke- yakinan warga negara selaku pemegang kedaulatan tertinggi dalam republik ini. Negara apalagi para pejabatnya tidak berada di atas Tuhan yang menganugerahkan bumi untuk umat manusia tanpa kecuali dan diskriminasi, beriman atau tidak, benar atau sesat, untuk hidup dengan nyaman.

Kebebasan Beribadah sesuai dengan Keyakinan

Larangan menjalankan ibadah sesuai dengan keyakinan masing-masing sangatlah memerihkan hati seorang penganut agama dan kepercayaan apapun. Larangan seperti ini adalah sebuah pemerkosaan hati nurani yang menyebabkan derita batin yang tak terperikan. Betapa fundamentalnya kebebasan berkeyakinan dan kebebasan menjalankan ibadah sesuai dengan keyakinan itu kita bisa menarik pelajaran dari sebuah kasus nyata yang dialami almarhum Buya Hamka selaku Konsul Muhammadiyah untuk Sumatera Utara di masa penjajahan Jepang sebagaimana beliau kisahkan dalam otobiografi beliau, Kenang-kenangan Hidup. Ketika itu, di awal tahun '45, ratusan warga

Muhammadiyah kampung Rampah di wilayah Kesultanan Deli ingin mendirikan sembahyang Jum'at tersendiri. Keinginan warga Muhammadiyah ini dilarang oleh kerajaan. Salah seorang warga Muhammadiyah Rampah yang memelopori pelaksanaan ibadah sembahyang Jum'at sendiri, Yahya Pintor, bahkan sempat dipenjara. Selaku Konsul Muhammadiyah almarhum Buya Hamka terpaksa berhadapan dengan pihak kerajaan. Terjadilah ketegangan yang memaksa Penguasa Jepang turun tangan untuk mencari penyelesaian. Namun usaha ini terbentur pada sikap kedua belah pihak yang bersikukuh pada sikap masing-masing.

Menarik untuk disimak pembelaan Buya Hamka terhadap warga Muhammadiyah yang berjuang melaksanakan sembah- yang Jum'at sendiri yang dianggap melanggar hak Kerajaan. Kata Buya Hamka: "Ke bawah Duli patik mengerti hak kerajaan. Dan kalau dahulu demikian, sekarang sudah mesti berobah. Faham- faham baru dalam kalangan rakyat telah kembang dan tidak dapat diikat lagi. Kalau kerajaan hendak tetap dijunjung rakyat, hendaklah dia robah caranya berfikir. Dia jangan membela suatu pihak faham, tetapi melindungi semua faham. Satu mesjid berhaluan tua, dan ada pula yang lain berhaluan muda, keduanya di bawah lindungan kerajaan. Patik percaya, dengan begitu kerajaan akan senantiasa dapat sokongan rakyat. … Rancangan Muhammadiyah tidaklah terlalu tinggi. Janganlah ke bawah Duli menyangka yang tidak-tidak terhadap patik dan pacal-pacal Tuanku teman patik. Asal kemerdekaan melakukan agama menurut yang kami yakini telah bebas, cukuplah bagi kami. Lebihdari itu tidak!"

Larangan kerajaan itu didasarkan pada anggapan pada mendirikan sembahyang Jumat sendiri melanggar ketentuan dalam mazhab Syafie yang dianut Kesultanan Deli. Menanggapi anggapan ini Buya Hamka mengatakan kepada penguasa Jepang yang berusaha mendamaikan pertentangan Muhammadiyah dan Kesultanan Deli: "Majlis Hakim Kerajaan telah memutuskan bahwa kami melanggar Mazhab Syafie. Untuk menjaga perdamaian, kami kemukakan alasan Mazhab Syafie yang menganggap sah Jum'at kami. Sekarang sebab Pemerintah Dai Nippon telah sudi mencampuri soal ini, sebab menjaga persatuan semangat dalam perang, biarlah saya kemukakan pendirian kami yang sebenarnya. Kami Muhammadiyah tidak terikat dalam Mazhab Syafie…. Kami hanya memakai suatu mazhab untuk langkah menuju dasar Islam,

yaitu Quran dan Hadits. Pada pendapat kami Jum'at kami tidak sah, selama kami bersatu dalam Jum'at kerajaan. Menurut pandangan kami, di sana terlalu banyak bid'ah, yang dalam mazhab Syafie sendiri pun tidak ada!

… Saya percaya pihak pemerintah Dai Nippon akan dapat mendamaikan hal ini! Yaitu kemerdekaan beragama! Dalam hal yang lain kawan-kawan saya di daerah kerajaan akan tetap menjadi rakyat yang patuh! Tetapi berilah dia kemerdekaan mengerjakan agama menurut keyakinannya!"

Ketika pihak kerajaan menegaskan bahwa seluruh kekuasaan agama adalah di tangan Sultan. Muhammadiyah boleh berdiri tetapi jangan mengerjakan agama berbeda dengan amal pihak kerajaan, Buya Hamka menangkis mengapa mendirikan klenteng dan gereja dibolehkan? Pihak kerajaan menjawab bahwa kalau Muhammadiyah sudah terang tidak Islam, mereka akan diizinkan melaksanakan ibadahnya sendiri. Lalu Buya Hamka berkata: "Bukankah menurut keyakinan kerajaan, kami ini adalah golongan yang sesat? Golongan Wahabi, Mu'tazilah, keluar dari Mazhab Ahli Sunnah Wal-Jama'ah? Apa salahnya tuan golonglan saja kami sebagai pemeluk agama yang lain? Sebab berbeda pendirian dengan tuan-tuan."

Dalam kasus yang dihadapi Buya Hamka ini adalah yang menarik, yakni pengertian dari pejabat Jepang. Ia mengomentari kasus itu dengan menyampaikan sebuah ungkapan dalam bahasa Jepang "Nici Den". Ketika Buya Hamka menanyakan arti ungkapan itu, pejabat Jepang itu mengatakan: "Terhadap suatu faham agama seseorang bersedia mati untuk keyakinannya".

Kebebasan berkeyakinan dan kebebasan melaksanakan ibadah berdasarkan keyakinan sebagaimana yang diperjuangkan Buya Hamka di masa kerajaan ternyata masih harus kita perjuangkan di masa republik sekarang ini. Kebijakan kerajaan 65 tahun yang lalu ingin diulangi lagi. Jarum sejarah ingin diputar balik. Tragis!

Ahmadiyah di Pakistan

Sejak tahun 1974 Ahmadiyah diposisikan sebagai minoritas non-muslim berdasarkan undang-undang. Mereka tidak dilarang bahkan sesuai dengan konstitusi Pakistan kelom- pok Ahmadiyah mendapat jatah kursi di parlemen Pakistan sebagaimana halnya

golongan minoritas lainnya seperti Hindu, Buddha dan Kristen. Hanya saja mereka tidak mau meng- ambilnya. Hal ini terjadi karena dalam amandemen konstituasi dimuat definisi tentang siapa yang disebut sebagai muslim. Berdasarkan definisi itu Ahmadiyah dikatagorekan sebagai non- muslim. Makaitu kenon-musliman Ahmadiyah di Pakistan tidak atas dasar pengakuan diri warga Ahmadiyah akan tetapi semata-mata berdasarkan konstitusi negara itu yang diamandemen pada tahun 1974. Mereka dilarang mengucapkan salam *assalamu 'alaikum*, mengganti sebutan mesjid untuk tempat sembahyang mereka, dan mengumandangkan azan dengan pengeras suara.

Memang sejak kemunculan jemaat ini telah terjadi kontroversi dalam lingkungan umat Islam di Anak Benua India. Ketegangan dengan golongan Ahmadiyah ini pernah juga muncul pada tahun 1953. Terjadi demonstrasi meminta pemberhentian Menteri Luar Negeri Zafrullah Khan, seorang penganut Ahmadiyah. Kerusuhan terjadi karena pemerintah Pakistan di bawah Perdana Menteri Khwaja Najamuddin menolak tuntutan kelompok yang menuntut agar pengikut Ahmadiyah diberi status sebagai golongan dzimmi, atau non-muslim.

Zafrullah Khan sendiri saat itu justru mendapat penghar-gaan yang luar biasa dari negeri-negeri Islam terutama negara-negara Arab di Timur Tengah karena pembelaannya terhadap hak-hak rakyat Palestina yang terdesak akibat pembentukan negara Israel. Sebagai Menteri Luar Negeri Republik Islam Pakistan Zafrullah berusaha menggalang negeri-negeri Islam untuk memperkuat posisi mereka dalam dunia internasional. Di saat itu terbit fatwa Al-Azhar yang mempersoalkan kemusliman Zafrullah yang kemudian berimbas ke Pakistan dan muncul tuntutan pencopotan Zafrullah Khan sebagai Menteri Luar Negeri Pakistan. Hal bermula dari ketersinggungan Raja Faruk karena "kelancangan" Zafrullah Khan memberi nasehat kepadanya ketika ia menemuinya pada tahun 1952.

Ketersinggungan Raja Faruk itu diceritakan oleh K.H. Wahid Hasyim dalam tulisan beliau seperti dimuat kembali dalam Sejarah Hidup K.H. A. Wahid Hasyim dan Karangan Tersiar yang dihimpun H. Abubakar Aceh. Dengan nada membela Zafrullah Khan beliau menulis: "Zafrullah Khan, ketika itu Menteri Luar Negeri Pakistan, datang berkunjung kepada Raja Faruk dengan suatu rencana untuk

menyelenggarakan suatu pertemuan antara Perdana Menteri negara-negara Islam. Kepadanya beliau memajukan uraian pendek menyatakan bahwa kini dunia telah memandang negara-negara Islam sebagai faktor penting dalam menentukan politik internasional. Dalam pada itu beliau menyatakan penyesalannya, bahwa penghargaan dunia pada negara-negara Islam itu kadang-kadang mendapat gambaran jelek karena beberapa pembesar negara Islam kurang berhati-hati dalam hidup privenya. Orang boleh bersenang-senang tetapi jangan menyolok mata. Waktu itu Faruk berdiri seketika dan meninggalkan tempat dan tidak kembali lagi hingga si tamu keluar dengan tidak berpamitan. Besoknya Faruk memanggil Syekh Al-Azhar, disuruhnya menyatakan bahwa Zafrullah Khan itu seorang pengikut Ahmadiyah Qadian, yang menganggap Nabi Mirza Ghulam Ahmad, kenapa pemerintah Pakistan memakai orang yang keluar dari Islam buat menjadi Menteri Luar Negeri?"

Tapi nasib malang menimpa raja Faruk. Tidak berselang lama kemudian terjadi peristiwa yang justru membuat sang raja flamboyan itu terpaksa lari ke Roma. Beberapa perwira tentara Kerajaan Mesir menggerakkan kupdetat, mengambil alih kekuasaan dan mengusir Faruk serta mengangkat Jenderal Muhammad Najib sebagai Presisen Republik Mesir. Tak beberapa lama Najib sendiri digantikan oleh pemimpin perwira tentara Mesir, Kolonel Jamal Abdul Naser. Dalam rangka usaha-nya menggalang negeri-negeri Islam Zafrullah kembali ingin menemui penguasa baru Mesir. Sebelum dia menemui Presiden Mesir itu Sang Presiden baru diberi tahu bahwa Zafrullah Khan adalah seorang pengikut Ahmadiyah yang dianggap non Muslim. Menarik adalah jawaban Jamal Abdul Naser yang menunjukkan penghargaan Presiden Mesir itu kepada Zafrullah Khan. Ia berkata: "Andaikan Zafrullah Khan itu seorang non-Muslim maka aku ingin menjadi non-muslim yang baik seperti Zafrullah Khan." Selain K.H. Wahid Hasyim beberapa pemimpin Indonesia dengan tegas membela Zafrullah Khan. Majalah Partai Islam Masyumi, *Hikmah,* terbitan 19 Juli 1952 menulis sebuah editorial membela Zafrullah Khan atas fatwa Al-Azhar yang mengafir- kannya. Antara lain dikatakan: "... mencap kafir kepada sesama kawan Islam itu saja sudah cukup besar dosanya, maka alangkah besarnya dosa seseorang yang mencap kafir kepada kawanseagama justru pada

saat kawan itu sedang dalam pergulatan membela keagungan Islam." Merujuk pada gaya bahasanya serta penyebutan Zafrullah Khan sebagai kawan, tulisan itu tak diragukan tentu ditulis oleh almarhum Muhammad Natsir, pemimpin redaksi Majalah *Hikmah*, organ resmi partai Masyumi. Seorang tokoh Masyumi yang lain, almarhum Yusuf Wibisono juga menulis kecamannya terhadap huru-hara di Pakistan itu dalam Majalah *Mimbar Indonesia* dan mengingatkan akan jasa besar Zafrullah Khan pada dunia Islam. Bahkan tidak kurang dari Presiden Soekarno sendiri, beliau malah memanggil Duta Besar Pakistan, Choudry Muddabbir Husein, dan dengan agak gusar mengirim pesan kepada Pemerintah Pakistan untuk tidak membiarkan huru-hara itu berlarut-larut.

Berkenaan dengan huru-hara yang terjadi di Pakistan tersebut, pemerintah Khwaja Najamuddin akhirnya menyatakan negara dalam keadaan darurat. Para penggerak demostrasi dibawa ke pengadilan. Selain itu Pemerintah Pakistan membentuk sebuah komisi khusus yang dipimpin oleh Hakim Senior Muhammad Munir. Komisi ini mengajukan pertanyaan kepada sejumlah ulama definisi apakah Islam itu dan siapakah muslim itu. Dalam laporannya menyebutkan: "Memperhatikan berbagai definisi yang diberikan oleh ulama-ulama, tak perlu kita berkomentar kecuali bahwa tak ada dua ulamapun yang seia dalam masalah yang fundamental ini. Bila kita mencoba membuat definisi kita sendiri sebagaimana dilakukan oleh para ulama itu, dan definisi kita berbeda dengan definisi-definisi yang diberikan oleh semua lainnya, tak ayal lagi kita keluar dari lingkungan Islam. Dan apabila kita mengikuti definisi yang diberikan oleh salah satu ulama maka kita tetap muslim menurut ulama yang bersangkutan akan tetapi kafir menurut definisi ulama lainnya." (Munir Report hal. 218 tahun 1954). Laporan Munir ini dengan jelas menunjukkan bahwa interpretasi dan formulasi para ulama tentang hal yang sangat fundamental apakah Islam dan siapakah Muslim tidak sama. Maka tidak seyogyanya apabila kita memaksakan interpretasi dan formulasi kita kepada orang lain. Apalagi kalau hal itu dilakukan dengan kekuasaan dan kekerasan. Nabi sendiri tidak diberi wewenang untuk melakukannya.

Apa yang akan dilakukan Menteri Agama?

Kontroversi tentang faham Ahmadiyah di begeri kita bukan masalah baru. Sejak kedatangannya telah terjadi polemik dan perdebatan. Akan tetapi ulama-ulama dulu tidak pernah meminta tangan penguasa untuk membasmi faham yang mereka anggap mengandung kekeliruan. Mereka adu otak dan tidak adu otot. Mereka mempergunakan cara-cara yang cerdas.

Kalau Menteri Agama bersikukuh melaksanakan keinginan beliau, mungkin ada baiknya beliau menyampaikannya lebih dahulu kepada Bapak Presiden sebagai Kepala Negara yang bersumpah untuk menjalankan Undang-Undang Dasar. Keinginan Menteri Agama ini sangat penting karena menyangkut pencabutan hak dasar warga negara yang dijamin oleh Konstitusi dan Piagam Hak-Hak Asasi Manusia yang telah diterima oleh negara kita. Lebih dari itu Menteri Agama seyogyanya memikirkan dampak pemberangusan hak-hak sipil warga Ahmadiyah tersebut.

Ada baiknya apabila Menteri Agama merenungkan apa yang dikatakan seorang pejabat Jepang kepada Buya Hamka bahwa berkenaan dengan faham agama seseorang bersedia mati untuk keyakinannya. Lalu apa yang akan dilakukan oleh Menteri Agama apabila warga Ahmadiyah bersikukuh dengan keya- kinannya? Apakah Menteri Agama akan mengadakan institusi "mihnah" yang memaksa warga negara menganut faham resmi seperti dilakukan kekhalifahan Abbasiyah di abad pertengahan ketiga aliran Mu'tazilah menjadi anutan penguasa? Apakah Menteri Agama akan mengusir warga Ahmadiyah dari negeri ini, atau memenjarakan mereka, atau mengiring mereka ke pekuburan massal demi membersihkan negeri kita dari orang- orang yang sesat? Apakah penderitaan warga negara yang kebetulan pengikut Ahmadiyah di Mataram yang sampai kini masih terlunta-lunta masih belum cukup? Tolong renungkan Bapak Menteri!

Kepada Presiden sendiri diharapkan untuk merenungkan apakah di era kekuasaan beliau sebuah tindakan melanggar konstitusi akan dibiarkan bahkan direstui? Suatu kebijakan yang tidak pernah dipikirkan oleh Menteri-menteri Agama sebelumnya. Mereka bukan orang sembarangan. Kebanyakan mereka adalah pejuang kemerdekaan dan ulama-ulama terkemuka yang tidak diragukan gairah kemuslimannya. Mereka bukan orang yang tidak mengerti tentang berbagai faham dan aliran keagamaan yang

berkembang di negeri kita, juga tentang Ahmadiyah. Tapi mereka sadar dan teguh untuk menempatkan diri sebagai pejabat negara yang mengayomi semua golongan, tidak memihak dan bersikap partisan, dan arif untuk tidak terlibat dalam kontroversi sesat-menyesatkan. Mereka adalah para agamawan yang saleh dan negarawan yang bijak.

Ada baiknya kita mengingat kembali apa yang disampaikan Presiden Suharto di hadapan Rapat Kerja Departemen Agama 30 tahun yang lalu: "Hendaknya disadari bahwa setiap dan segenap warga negara berhak mendapatkan perlakuan dan pelayanan yang wajar dan adil dari aparat Pemerintah, juga dalam bidang agama. Harus dijaga sebaik-baiknya agar jangan ada sebagian atau sekelompok umat beragama yang merasa diperlakukan tidak wajar dan tidak adil, yang merasa hak-hak mereka dikurangi atau tidak dipenuhi sebagaimana seharusnya."

Konstitusi negara kita sedang dipertaruhkan Bapak Presiden! Kemauan dan kemampuan kita untuk menegakkannya sedang diuji!

April 28, 2009

NU DAN **KHILAFAH ISLAMIYAH**

Oleh **Salahuddin Wahid**

SEJAK Era Reformasi, sumbatan terhadap kebebasan berpendapat dan berserikat dibuka. Partai politik (parpol) baru bermunculan dengan berbagai latar belakang paham politik, kecuali yang berdasar komunisme.

Partai Islam adalah partai yang paling banyak muncul, tetapi jumlah perolehan suaranya tidak besar. Muncul juga ormas yang memperjuangkan gagasan politik, antara lain Hizbut Tahrir Indonesia dan Majelis Mujahidin Indonesia.

Agustus 2007 HTI berhasil menyelenggarakan konferensi khilafah internasional (KKI). Keberhasilan itu memompa semangat anggota HTI di sejumlah tempat, khususnya di Jawa Timur sehingga menimbulkan gesekan dengan aktivis NU.

Ketua Umum PBNU merasa perlu turun tangan dengan menyelenggarakan pertemuan dengan pengurus tingkat cabang, kecamatan, kelurahan, serta membentuk unit organisasi di bawah kelurahan. PBNU gerah dengan kampanye HTI untuk menawarkan khilafah Islamiyah yang dianggap bisa mempe- ngaruhi sikap politik warga NU yang secara organisatoris telah menegaskan bahwa NKRI berdasar Pancasila adalah bentuk final dari negara yang diinginkan NU.

Kyai Hasyim Muzadi telah meminta pemerintah melarang HTI karena dianggap dapat membahayakan eksistensi NKRI. Diberikannya izin kepada HTI untuk menyelenggarakan konferensi khilafah internasional menunjukkan pemerintah tidak khawatir terhadap HTI. Setuju atau tidak, sejalan dengan ketentuan UUD Pasal 28, HTI tidak bisa dilarang, kecuali telah terbukti menimbulkan ketidaktertiban. Itu pun harus melalui proses hukum.

Perlukah Khilafah?

Juli lalu saya diundang berbicara di depan forum yang diselenggarakan HTI di Surabaya. Seorang ulama Sudan yang

menghadiri KKI mengunjungi Tebuireng dan mengadakan dialog dengan sejumlah asatidz dan cendekiawan. Di depan forum itu seorang ketua DPP HTI menyampaikan masalah bangsa, seperti kemiskinan, pengangguran, perusakan lingkungan, dan pendidikan yang tertinggal. Menurut HTI hanya ada satu jalan untuk mengatasi masalah itu, yaitu mewujudkan khilafah Islamiyah.

Saat ini ekonomi global yang didominasi kapitalis menguasai perekonomian negara berkembang. Kondisi itu membuat rakyat negara berkembang tetap miskin dan bodoh karena tidak memperoleh pendidikan memadai. Akibatnya, mereka tidakmampu mengejar ketertinggalan mereka. Cengkeraman kapital- isme, menurut HTI, hanya dapat dilawan dengan khilafah Islamiyah yang mendorong dan memungkinkan kerja sama antarnegara Islam.

Saya menanggapi pendapat itu. Pancasila sebagai dasar negara masih layak dipertahankan. Yang salah bukan Pancasila, tapi sistem pemerintahan dan mental aparat dan pejabatnya. Dengan mental aparat dan pejabat seperti saat ini, dasar negara Islam atau bahkan khilafah Islamiyah pun tidak akan banyak membantu.

Di Indonesia pernah ada organisasi Komite Khilafat Indonesia (KKI). Pada saat Kemal Ataturk menghapuskan Dinasti Turki Utsmani karena dinasti itu ada penguasa yang despotik, banyak juga ulama Indonesia di dalam KKI menentangnya. Haji Agus Salim mengingatkan tokoh yang terlibat dalam KKI bahwa khilafah tidak memiliki relevansi dengan Indonesia.

Sejak itu KKI kehilangan momentumnya. Gagasan khilafah tidak menjadi wacana arus utama umat Islam Indonesia, seperti PSII, NU, dan Muhammadiyah

Sebuah berita di koran akhir November 2007 melaporkan sebuah diskusi Abu Bakar Ba'asyir (MMI), Said Agil Siradj (NU), dan Ismail Yusanto (HTI). Diskusi itu dihadiri sebagian besar pendukung MMI dan HTI yang kerap meneriakkan Allahu Akbar apabila Said Agil menyampaikan pandangannya tentang sikap NU yang berbeda dengan sikap MMI dan HTI.

Yang ditunjukkan penentang sikap NU itu tanpa disadari pihak MMI dan HTI adalah bentuk pemaksaan pendapat paling halus yang memperkuat penolakan masyarakat terhadap gagasan mereka. Belum menjadi negara Islam atau khilafah Islamiyah,

mereka sudah memaksa orang untuk membenarkan pendapat mereka. Apalagi kalau sudah menjadi khilafah Islamiyah.

Dari dasar Islam ke Pancasila

Pada Muktamar NU pertengahan 1930-an di Banjarmasin, NU tidak mempersyaratkan negara Islam. Negara Hindia Belanda adalah suatu negara yang dapat memberi kesempatan warga NU menjalankan ketentuan syariat Islam. Fakta historis inilah yang sering dikemukakan sebagai argumen bahwa NU tidak menghendaki negara Islam.

Pada awal kemerdekaan semua ormas Islam bergabung dengan Partai Masyumi. Mereka memperjuangkan negara berdasar Islam. Tidak satu pun tokoh pergerakan memperjuangkan khilafah Islamiyah atau negara Indonesia yang menjadi bagian dari suatu organisasi negara internasional.

Perjuangan khilafah Islamiyah baru terdengar gaungnya di Indonesia pasca-Orde Baru. Didirikannya Nahdlatul Waton (di Jl. Kawatan Gg IV Surabaya) yang dipelopori oleh Wahab Hasbulah dan Mas Mansyur, dengan visi membangun nasionalisme melalui pendidikan dengan dukungan HOS Cokroaminoto, Raden Panji Suroso, dan Sunjoto, menunjukkan kuatnya sikap kebangsaan sejumlah tokoh ormas Islam itu.

Ahmad Baso dalam tulisannya juga menunjukkan kuatnya sikap kebangsaan itu sebagai akibat dari pengaruh Syekh Zaini Dahlan, seorang ulama terkenal di Makkah, terhadap para muridnya antara lain KH Hasyim Asy'ari dan para pendiri NU lainnya. Menurut saya, wajar kalau NU dan ormas Islam lain di dalam Masyumi memperjuangkan negara Islam pada awal kemerdekaan RI. Kalau tidak, malah tidak wajar.

Kita memperoleh kemerdekaan dan mendapat kesempatan membahas negara semacam apa yang akan kita dirikan. Mestinya tokoh utama NU saat itu banyak bergelut melalui pemikiran dengan kitab-kitab yang membawa para tokoh itu menuju cita- cita negara Islam. Pada saat itu negara Islam tidak berkonotasi negatif, kalau tidak mau disebut berkonotasi positif.

Partai NU bersama partai Islam lainnya memperjuangkan lagi dasar negara Islam dalam konstituante yang juga gagal. NU memperjuangkan posisi Piagam Jakarta saat Bung Karno

mengeluarkan Dekrit 5 Juli 1959 yang menyatakan berlakunya kembali UUD 1945.

Piagam Jakarta dijadikan pertimbangan oleh BK bagi berlakunya kembali UUD 1945. Sebagian (kecil) warga NU, yaitu yang aktif di PPP, sampai 2001 masih memperjuangkan negara bernuansa Piagam Jakarta. Tetapi, sebagian besar, yang di PKB dan Partai Golkar, memperjuangkan negara Pancasila yangIslami.

Bagi NU, kiblat perjuangan kemerdekaan adalah Hadratus Syech KH Hasyim Asy'ari. Panglima TNI Sudirman secara teratur menjaga kontak dengan beliau.

Salah satu wujud dari kepemimpinan beliau yang diakui secara luas adalah Resolusi Jihad 22 Oktober 1945 yang berdampak pada perjuangan rakyat Surabaya 10 November 1945. Saham kalangan NU di bawah kepemimpinan HadratusSyech dalam mendirikan NKRI amat besar.

KHA Wahid Hasyim sebagai wakil NU di dalam BPUPKI berandil menyetujui Pancasila sebagai dasar negara. Sejak dulu sampai sekarang, NU tidak pernah menyetujui khilafah Islamiyah.

NU memerlukan waktu hampir 40 tahun untuk menyadari bahwa Pancasila dan Islam bukanlah sesuatu yang bertentangan, tetapi berkesesuaian. Pada 1945 NU yang tergabung dalam Partai Masyumi memperjuangkan Islam sebagai dasar negara,tetapi gagal. Piagam Jakarta yang merupakan kompromi (22 Juni 1945) akhirnya juga terpaksa dibatalkan (18 Agustus 1945).

NU dan NKRI

Setelah Munas Alim Ulama NU pada 1983 menyetujui Dokumen Hubungan Islam dan Pancasila, NU menyatakan NKRI berdasar Pancasila bentuk final, sama dengan TNI dan sejumlah partai kebangsaan.

Selama ini NKRI lebih ditekankan pada kesatuan wilayah geografis daripada kesatuan harapan, kesatuan cita-cita, atau kesatuan nasib rakyat. Pemerintah Orde Baru menggunakan pendekatan keamanan untuk mempertahankannya hingga terjadi pelanggaran HAM.

Menurut saya perdebatan tentang negara Islam atau khilafah Islamiyah atau negara Pancasila akan menghabiskan waktu dan energi. Kemaslahatan umum harus diletakkan di atas kepentingan pribadi, golongan, atau partai.***

INDONESIA: PENDIDIKAN DAN KONSTITUSI KITA

Oleh **Utomo Dananjaya**

KEMENTERIAN Pendidikan dan Kebudayaan adalah kementerian yang paling lemah kesadaran hukumnya. Betapa tidak! Kebijakan yang mereka buat bahkan ada yang melanggar UUD 1945.

Banyak putusan Mahkamah Konstitusi (MK) dan Putusan Mahkamah Agung (MA) juga diabaikan atau disiasati dengan berbagai cara. Semua keputusan MK ataupun MA berkaitan dengan tindak diskriminasi.

Empat contoh kasus

Pertama, MK pernah mengeluarkan putusan atas uji materi terhadap pasal-pasal dalam UU Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional (Sisdiknas). Hasilnya, UU APBN 2005, 2006, 2007 dinyatakan tidak memenuhi amanat aman- demen UUD 1945 soal pemenuhan anggaran pendidikan sekurang-kurangnya 20 persen dari APBN dan APBD. Tiga tahun berturut-turut keputusan ini dikeluarkan tanpa ada langkah konkret dari pemerintah untuk tunduk pada putusan hukum tersebut.

MK telah menetapkan, APBN untuk pendidikan tahun anggaran 2006 sekurang-kurangnya sebesar 20 persen. Itu artinya pemerintah tidak punya pilihan selain memenuhi anggaran minimal tersebut. Pemerintah seharusnya bisa memahami makna kata ”prioritas” dalam amendemen UUD 1945 dan segera mengalokasikan dana pendidikan sesuai amanat tersebut. Ketidakpahaman atas makna ”prioritas” menimbulkan tindakan pelanggaran keadilan, yaitu tidak semua warga negara memperoleh hak pendidikan, atau sebagian warga negara didiskriminasikan, atau pemerintah mendiskriminasikan sebagian warga negara.

Kedua, tahun 2010, MK membatalkan UU No 9/2009 tentang Badan Hukum Pendidikan karena dinilai melanggar UUD 1945. Pelaksanaan UU tersebut mengakibatkan orang miskin tak dapat mengakses pendidikan.

Hal ini sangat mudah diidentifikasi sebagai bentuk inkonstitusional Mendikbud karena melahirkan kebijakan yang sangat bertentangan dengan amanat UUD 1945. Dengan UU ini pemerintah dianggap memperlakukan warga negara secara berbeda. Warga negara miskin tidak memperoleh pendidikan yang layak. Dengan kata lain, pemerintah (baca: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan/Kemdikbud) melakukan diskrimi- nasi dalam menyelenggarakan pendidikan.

Ketiga, pembubaran penyelenggaraan ujian nasional (UN) oleh Pengadilan Negeri Jakarta Pusat, yang mengadili tuntutan masyarakat sipil terhadap pemerintah. Penyelenggaraan UN dianggap tak melindungi hak asasi manusia, hak asasi anak, dan hak pendidikan.

Kalah di peradilan tingkat pertama, pemerintah naik banding pada pengadilan tinggi dan ditolak. Kasasi yang diajukan pemerintah ke MA juga akhirnya ditolak. Artinya, MA sependapat dengan keputusan pengadilan negeri dan pengadilan tinggi. Namun, terhadap penolakan kasasi tersebut, pemerintah tak menghiraukannya dan terus melaksanakan UN yang telah dianggap tidak melindungi hak asasi anak dan hak pendidikan.

Keempat, pembatalan Pasal 50 Ayat (3) UU No 20/2003 tentang Sisdiknas oleh MK. Pasal ini adalah dasar hukum keberadaan Rintisan Sekolah Bertaraf Internasional/Sekolah Bertaraf Internasional (RSBI/SBI).

Pemerintah menyelenggarakan RSBI/SBI dengan mengorbankan sebagian besar pelajar dan mengistimewakan pelajar RSBI/SBI. Kebijakan ini dianggap tindak diskriminasi terhadap sebagian besar pelajar. Dalam persidangan di MK bahkan muncul istilah peng-”kasta”-an.

Pemerintah, dalam hal ini Kemdikbud, wajib segera membubarkan RSBI/SBI. Namun, yang terjadi, Mendikbud justru mengulur waktu dan berusaha menyiasati putusan ini dengan berencana mengubah ”wajah” RSBI menjadi sekolah mandiri.

Tidak peka

Keempat putusan tersebut, tiga putusan MK dan satu putusan MA, membuktikan sejumlah kebijakan Kemdikbud bertentangan dengan prinsip penyelenggaraan pendidikan secara demokratis, berkeadilan, dan tidak diskriminatif.

Jika putusan-putusan itu diabaikan, kita tidak bisa menyimpulkan lain kecuali bahwa Mendikbud tidak peka atau tidak mengerti bahwa pendidikan harus diselenggarakan dengan demokratis, berkeadilan, serta tidak diskriminatif. Oleh karena itu, sulit dipahami bagaimana mungkin pendidikan karakter tentang demokrasi, berkeadilan, dan tidak diskriminatif akan bisa ditegakkan oleh menteri yang tidak peka dan mengabaikan tindakan diskriminatif? Belum lagi soal perubahan Kurikulum 2013 yang banyak menuai kritik itu.

Kita berharap Pilpres ke depan berhasil memilih presiden yang baru yang sungguh-sungguh paham makna demokrasi, berkeadilan, dan tidak diskriminasi dalam pendidikan. Artinya, presiden terpilih nanti harus pula mengangkat Menteri Pendidikan dan Kebudayaan yang betul-betul memahami makna ”prioritas” dalam pendidikan dan dengan teguh melaksanakan amanat konstitusi.***

NEGARA TANPA "*RECHT*"

Oleh **Mochtar Pabottingi**

APA yang kita sebut krisis multidimensi sebetulnya bersimpul satu, yaitu tiadanya Rechtsstaat. Kata recht di sini menghimpun semua kebajikan atau moralitas publik: benar, adil, beradab, patut, sah, dan berharkat. Para pemikir politik mulai dari Aristoteles, Rousseau-Kant-Hegel, hingga ke JohnRawls, Ian Shapiro, dan Michael Sandel selalu menekankan moralitas ini.

Sejak pengujung abad ke-18, moralitas publik bertumpu pada kolektivitas politik egaliter bernama bangsa atau nasion yang lahir dari solidaritas kesejarahan dan kesatuan cita-cita besar politik. Serempak, moralitas publik juga lahir dari tuntutan peradaban akan niscayanya menghormati harkat setiap individu warga nasion. Perpaduan antara rasa bernasion dan penekanan pada harkat tiap warga nasion inilah yang melahirkan negara dengan sistem demokrasi. Aktualisasi sistemik dari moralitas publik ini kemudian juga dikukuhkan di atas prinsip transparansi dan akuntabilitas, begitu pula prinsip pemisahan kekuasaan dan kesetaraan di depan hukum. Sejak pengujung abad ke-18 itu, negara-negara nasion pelopor demokrasi modern di Amerika dan Eropa Barat kurang lebih berkiprah, bertumbuh maju, dan bersinar dengannya.

Baik moralitas publik maupun negara hukum sama sekali bukanlah milik eksklusif peradaban Barat. Jepang sedari awal peradabannya dan terlepas dari sejumlah kekurangannya adalah contoh cemerlang dari tangguhnya akar serta kiprah moralitas publik menurut kaidah-kaidah kulturalnya sendiri. Di zaman kita, pancaran sinar moralitas publik di Jepang mungkin adalah yang paling cemerlang di dunia.

Di Nusantara, prinsip ”raja alim raja disembah, raja lalim raja disanggah” adalah bagian sentral dari moralitas yang sama—sebab ”raja” adalah otoritas pertama dan utama dari semua urusan publik. Merujuk pada kesaksian Profesor Mattulada dan Profesor Anthony Reid, berabad sebelum kuku- kuku kolonial mencengkeram Sulawesi Selatan pada awal abad ke-20, pangngadereng dalam kultur politik Bugis jelas merupakan

bangunan moralitas publik dan sekaligus bangunan hukum yang sangat berwibawa.

Rechtsstaat lazim diterjemahkan sebagai negara konstitusional atau negara hukum. Ia representasi dari bersatu dan bersenyawanya politik dan hukum. Di sini politik dan hukum adalah dua sisi dari mata uang yang sama. Persenyawaan ini niscaya lantaran konstitusi yang merupakan pedoman dan/atau rangkaian patokan politik tertinggi negara sekaligus menjadi hukum tertinggi. Ia menjadi tiang pancang sebab tujuan utamanya memang tak lain dari pemihakan dan penjunjungan nyata pada upaya bersama menuju kesejahteraan, kemajuan, dan kebahagiaan sebangsa.

Lazimnya, entitas ataupun ideal-ideal Rechtsstaat merupakan kepanjangan dari ideal-ideal nasion dan demokrasi. Dan konstitusi, prasyarat utama Rechtsstaat, adalah cetak biru nasion dan demokrasi sekaligus. Konstitusi adalah maklumat nasion, bukan maklumat negara. Itulah sebabnya maka JS Mill menekankan bahwa konstitusi haruslah disusun oleh the best minds of the nation.

Nasion tegak di atas prinsip-prinsip solidaritas, inklusivisme, keadaban, kesalingpercayaan, dan pluralitas. Demokrasi bertumpu pada prinsip-prinsip kesetaraan, keadilan, kebebasan, rasionalitas politik, dan supremasi hukum. Kuatnya kohesi, afinitas, bahkan ketumpangtindihan antara prinsip-prinsip nasion dan prinsip-prinsip demokrasi membuat nasion dan demokrasi dengan sendirinya terjalin ke dalam suatu hubungan simbiosis-konstruktif. Begitulah, maka tiap demokrasi sehat bertujuan untuk memelihara berlakunya kesepuluh prinsip diatas agar semua warga negara bisa terus melangkah maju guna mewujudkan ideal-ideal kemerdekaan dan peradabannya. Dengan konstitusi, nasion mengontrol dan mengarahkan negara ataupun masyarakat.

Janji yang diingkari

Pada zaman kita sulit membayangkan konstitusi atau Rechtsstaat di luar konteks nasion dan demokrasi. Toh kerap dilupakan bahwa baik negara (Staat) maupun hukum (Recht) sama-sama berinduk pada dan merupakan derivat nasion dalam paradigma demokrasi. Sejatinya, kedaulatan negara hanyalah pinjaman dari kedaulatan nasion. Bisa dikatakan bahwa negara

melangkah maju atau terpuruk mundur secara berbanding lurus dengan pasang-surut penyantunan serempaknya atas nasion dan demokrasi.

Atas dasar nalar ini, suatu negara berhenti menjadi Rechtsstaat manakala para pelaksana negara dan/atau aparat hukum tak lagi mengindahkan nasion dalam paradigma demokrasi. Tanpa berpatokan pada nasion dalam konteks itu, bukan hanya yang Recht akan lenyap, melainkan Staat sendiri pun akan kehilangan induk dan tujuan dasarnya. Tanpa induk dan tujuan dasar, negara akan menjadi liar dan seketika menjadi mangsa para perakus kuasa dan harta di dalam pemerintahan. Ia juga menjadi mangsa para pemodal besar nasional ataupun internasional yang semata-mata didikte oleh hasrat menggaruk untung sebesar-besarnya tanpa memedulikan akibat-akibat buruknya pada negara, masyarakat, dan negeri di mana mereka berkiprah.

Ketika para pelaksana negara mencampakkan nasion induknya, ketika itu pulalah negara konstitusional batal. Di situ negara kehilangan pijakan untuk memihak dan menjunjung ideal-ideal berbangsa. Begitu konstitusionalitas lenyap, kinerja politik dan hukum pun ikut meliar. Keterpaduan antara keduanya sirna. Sebab, di bawah negara tak berinduk dan nihil moralitas, baik praktik politik maupun praktik hukum tak lagi bertumpu pada Recht. Dari sini tinggal dua opsi yang menunggu negara: Machtstaat atau hukum rimba!

Rapor atau kinerja seluruh rezim dan/atau pemerintahan di Tanah Air sejak Proklamasi Kemerdekaan bisa diukur dan dijelaskan dari penalaran dan patokan-patokan Rechtsstaat di atas, termasuk rezim Orde Reformasi yang kemurnian cita- citanya telah dipelintir sedari awal. Dari sini kita mengetahui bahwa satu-satunya rezim yang menegakkan Rechtsstaat hanyalah apa yang disebut Herb Feith, Demokrasi Konstitusional. Itu berlangsung hanya sekitar delapan tahun. Rechtsstaat mulai dikhianati sejak Demokrasi Terpimpin.

Kita juga tahu bahwa pengkhianatan terbesar atas Rechtsstaat berlaku pada Orde Baru dan Orde Reformasi. Tsunami nasional dari ketiadaan hukum bermula di bidang politik pada 1965 saat negara kita menjelma Machtstaat. Hingga akhir Orde Baru, gelombang besarnya yang berulang berkali-kali juga melanda bidang ekonomi. Lalu tsunami itu pecah lagi secara jauh lebih luas

di awal Orde Reformasi. Ini menggerogoti sendi- sendi politik, hukum, dan ekonomi secara sama masifnya. Sebab, dipelintir sedari awal hingga kini, Orde Reformasi benar-benar mendekati situasi hukum rimba—total lawlessness—terlepas dari pernak-pernik perubahan sistem pemerintahan dipermukaan.

Kesalahan terbesar selanjutnya adalah dijadikannya gerilya diktum impunitas sebagai patokan Orde Reformasi hingga kini. Dalam konteks inilah Munir—pahlawan nasional sejati pembela rakyat kecil—dibantai begitu biadab. Di sini kesalahan terbesar Presiden SBY adalah penolakan umumnya untuk melakukan terobosan-terobosan eksekutif di tengah realitas negara dalam keadaan semidarurat. Padanya hingga kini tak kita temukan gut kepemimpinan. Lakunya ingkar janji dan sama sekali tidak presidensial di tengah-tengah kerinduan nasional untuk mengakhiri kondisi lawlessness dan kegilaan korupsi.

Itikad baik pemimpin

Di sini pulalah kita mempertanyakan itikad baik pimpinan dan para anggota DPR yang secara licik berusaha melemahkan KPK lewat revisi undang-undang dengan alasan konyol. Mereka mencampakkan kenyataan betapa parahnya kanker korupsi di Tanah Air dan betapa ia tiada hentinya dilemahkan dari atas dengan pelbagai muslihat selama ini. Ibarat para psikopat, orang-orang yang mengaku terhormat di DPR buru-buru mengusung dalih kembali ke sistem hukum normal sementara negara kita masih tetap kental diharu biru oleh korupsi sebagai extraordinary crime dari para extraordinary bastards!

Sikap yang sama juga kita tujukan kepada jajaran pimpinan kepolisian. Bagaimanakah mereka bisa memelihara wibawa aparat penegak hukum jika mereka sendiri pun menempatkan diri di atas hukum lewat tindakan duplikasi penyidikan yang siapa pun tahu bersifat pengecut? Ke manakah ditaruh butir ketiga misi Polri untuk ”menegakkan hukum secara profesional dan proporsional dengan menjunjung tinggi supremasi hukum dan hak asasi manusia menuju pada adanya kepastian hukum dan rasa keadilan”? Di sini perilaku kalangan DPR dan saudara-saudara kita di kepolisian tak ubahnya dengan pepatah: “Tiba di mata dipicingkan, tiba di perut dikempiskan!”

Dalam kaitan ini, apresiasi tulus mesti kita berikan kepada pimpinan Mahkamah Konstitusi ketika menegaskan bahwa upaya pelemahan KPK lewat revisi undang-undang sama sekali tak bisa dibenarkan. Sama halnya, kita pun sungguh merasa terwakili oleh suara resi KH Said Aqil Siroj, pemimpin Nahdatul Ulama, yang baru-baru ini memberikan peringatan kepada instansi perpajakan serta mencanangkan imbauan "hukuman mati" bagi para koruptor kakap di Tanah Air. Pada peringatan dan imbauan itu tebersitlah kerinduan kita bersama bagi kebangkitan harkat bangsa dalam rangka mewujudkan ideal- ideal kemerdekaan kita.

Kita mensyukuri integritas, kompetensi, keberanian, dan keterpaduan jajaran pimpinan KPK. Bisa dikatakan bahwa KPK dibentuk untuk mengakhiri praktik diktum impunitas pada Orde Reformasi. Para pemimpinnya sedang berjuang keras untuk menegakkan Rechtsstaat pada titik sentral.

Semua komponen masyarakat beradab di Tanah Air wajib bahu-membahu mendukung tugas suci KPK untuk memberantas para penggila korupsi sistemik di tubuh negara kita hingga ke akar-akarnya. Di negara mana pun, wabah korupsi adalah maha-kutukan! Sangatlah mendesak bahwa seluruh energi nasional haruslah pertama-tama dikerahkan pada pemberantasan kejahatan luar biasa ini. Untuk itu, kita kembali harus menegaskan eksistensi nasion serta kemutlakannya sebagaiinduk dan junjungan negara.

Kita tahu bahwa hampir semua pelanggaran Rechts atau penyalahgunaan kekuasaan yang menciptakan krisis multidimensi bermuara pada korupsi. Maka, pemberantasan korupsi merupakan cara paling efektif bukan hanya untuk mengakhiri krisis multidimensi itu, melainkan juga untuk menegakkan negara hukum—Rechtsstaat—dalam arti kata yang sesungguhnya. Tanpa negara hukum, nasion takkan bermartabat. Dalam konteks kehalusan tutur kata pada kultur Jawa, peringatan dan imbauan para pemimpin NU sesungguhnya laik dibaca sebagai seruan teramat keras kepada kawanan extraordinary bastards intranegara yang terus bersekongkol menggarong dana Republik kita: "Kami sudah lama jijik pada kalian! Enough is enough!". Dan secara tegas, kita semua beserta mereka.***

MENGATASI INTOLERANSI

Oleh **Mochtar Pabottingi**

SUDAH tiga tahun berturut-turut negeri kita dilanda intoleransi, dimulai pada masa kampanye Pilpres 2014 yang sarat fitnah dan memuncak pada masa Pilkada DKI 2017 yang juga sarat fitnah plus politisasi agama, serta sikap memonopoli kebenaran dengan memperatas-namakan agama sonder sifat lapang, akal-budi, dan pesan kedamaiannya. Dalam bahasa Bassam Tibi (2012) yang banyak meneliti gerakan radikal atau fundamentalisme, "Politisasi agama sudah menjadi ideologi konflik atas dasar neo-absolutisme."

Pada Pilkada DKI 2017, ujaran dan hardikan kebencian beringas berseliweran tak hanya dari kalangan orang dewasa, melainkan juga dari kalangan anak-anak yang sengaja dicekoki paham-paham kebencian. Juga tak hanya di media sosial, melainkan hingga ke pelosok-pelosok Ibukota —bahkan dengan acungan senjata tajam. Kini setelah Perppu 2017 tentang Ormas dikeluarkan pemerintah, sementara orang masih bertanya di mana "kegentingan yang memaksa" sebagai dasarnya.

Tak disadari bahwa amatlah tipis pemisah antara laku umbar kebencian plus mobilisasi massa dengan situasi "chaos" pertumpahan darah. Bersama aneka sumber kemelut lainnya, bibit-bibit perpecahan bangsa tampaknya sudah merambah cukup luas di negeri kita. Pilpres 2014 dan Pilkada DKI 2017 menyadarkan kita bahwa buhul-buhul kebangsaan kita tidaklah sekuat yang kita kira di sepanjang puluhan tahun sejak akhir Revolusi Kemerdekaan.

Dengan perkembangan ini seperti tiba-tiba timbul pertanyaan yang menjalarkan rasa perih dalam kalbu mayoritas kompatriot kita: "Kemanakah Indonesia?"atau "Ke manakah bangsa kita?" atau, mengutip pertanyaan retorismen dalam dari Clifford Geertz (2000), "What is a country if it is not a nation?"

Jika Indonesia sampai dilanda situasi "chaos", itu pasti bukan lagi kegentingan yang memaksa, melainkan sudah maha malapetaka – suatu maha malapetaka yang hingga di bulan-bulan

awal 2017 mungkin sama sekali tak pernah terbayangkan dalam cakrawala politik manusia Indonesia yang paling tanggap sekalipun. Tetapi sesungguhnya kita sebagai bangsa harus sudah bisa menarik inferensi yang jauh lebih kelam dan simultan daripada tragedi bersimbah darah di Sampit, Ambon, dan Poso.

Bersumber dari politisasi agama dalam paradigma monopoli kebenaran sonder sifat lapang, akal-budi, dan pesan kedamaiannya, pakem dari maha malapetaka ini sudah lama tersedia di sejumlah negara selama hampir dua puluh tahun terakhir. Memang bisa disimak antara lain dari karya-karya Edward Said dan Noam Chomsky bahwa causa prima dari laku dan paham reaksioner radikal di Dunia Muslim tak lain dari laku ekstra serakah dan sewenang-wenang dari kapitalisme negara- negara adidaya di Barat. Begitulah negeri Irak, salah satu pusat peradaban terhormat umat manusia dari ribuan tahun silam, diporak-porandakan dan diratakan dengan tanah beserta segenap warisannya yang paling berharga. NIIS hanyalah meneruskan laku biadab Amerika Serikat dengan sekutu- sekutunya.

Sejujurnya, dalam rentang ratusan tahun, sudah berulang kali causa prima demikian dilakukan oleh negara-negara adidaya Barat terhadap Dunia Muslim. Tapi dengan monopoli mereka atas teknologi persenjataan mutakhir, media komunikasi, dan produk-produk "ilmu pengetahuan," rangkaian causa prima demikian mudah dihapus dan/atau ditutupi lewat falsifikasi. Maka sudah sejak 9/11 mayoritas penduduk dunia memahami bahwa duo dari musuh terbesar peradaban dunia pada Abad ke- 21 bukan lagi komunisme-kapitalisme, melainkan sudah beralih menjadi fundamentalisme-kapitalisme.

Getirnya dendam terhadap "Barat" membuat banyak kaum muslimin memukul-ratakan kebencian mereka pada segala yang bagi mereka berbau Barat, termasuk "negara-bangsa" dan "demokrasi". Mereka jadinya tak sanggup melihat berkah politik luar biasa dari negara-bangsa dan demokrasi itu. Maka berlakulah pengamatan Profesor Tibi (1998) bahwa "Pembe- rontakan terhadap Barat bermula sebagai pemberontakan terhadap negara-bangsa domestik." Sedikit sekali dari umat Islam dalam Dunia Muslim yang terlanda oleh dendam terhadap causa prima itu yang sanggup mengoreksi falsifikasi global tadi secara positif. Mereka jadinya tak bisa menarik pelajaran puncak dari Jepang tentang

bagaimana suatu bangsa bisa bangkit secara terhormat dari puing-puing kekalahan dalam Perang Dunia II untuk kembali meraih kemenangan tanpa sejenak pun terjebak dalam sungkup dendam kesumat reaksioner yang pada dasarnyabersifat bunuh-diri.

Dua langkah atau kebijakan harus kita ambil untuk mengatasi intoleransi dan menutup ruang hidupnya. Pertama dan terpenting ialah menyegarkan kembali dalam jiwa masyarakat kita, khususnya generasi muda, tentang betapa luhur perjuangan maupun cita-cita kemerdekaan bangsa kita. Kedua ialah menyadarkan segenap lapisan masyarakat kita akan hakikat "bangsa" dan "demokrasi" sebagai yang niscaya tegak dan berkiprah di dalam keberagaman dan niscaya terjalin dalam suatu hubungan simbiosis.

Bangsa kita lahir dari paham kebangsaan yang menangkap dan memproyeksikan dinamika serta suka-duka sejarah panjang leluhurnya dalam sinar pusat-pusat peradaban yang terpancar berturut-turut dari Sriwijaya, Majapahit, Kerajaan Aceh, hingga tiga kesultanan terkemuka yang silih berganti di Banten, Makassar, dan Mataram. Ini berarti aspirasi tentang bangsa atau kebangsaan tumbuh di dalam evolusi atau genealogi seribuan tahun. Ia menginternalisasikan warisan-warisan kerajaan berharkat, termasuk aneka spiritualitas, mulai dari Abad ke-7 hingga ke Abad ke-17 dan/atau rangkaian peperangan terhormat dari awal Abad ke-17 (Perlawanan Sultan Agung) ke dekade ketujuh di abad yang sama (Perang Makassar)--dua fase awal dari rangkaian panjang perjuangan proto-nasion--ke dekade ketiga Abad ke-19 (Perang Diponegoro) hingga kedekade keempat Abad ke-20 (Perang Aceh).

Semua peperangan yang dilancarkan oleh leluhur kita senantiasa bertolak dari tekad untuk membela kehormatan, kemerdekaan, dan keadilan. Patut dicatat bahwa kendati Perang Makassar berlangsung hanya dalam beberapa bulan, ini diakui luas sebagai peperangan siang-malam terdahsyat tanpa jeda yang dialami oleh VOC beserta para sekutunya. Dari sisi Kerajaan Makassar, itu ditandai oleh keutamaan tersendiri. Ia bertolak dari prinsip "mare liberum" yang diteguhi oleh Sultan Hasanuddin—prinsip tentang kebebasan universal dalam pelayaran lintas samudra dari filsuf besar Belanda, Hugo Grotius—yang dilanggar oleh VOC sendiri lantaran hawa nafsu monopolistik mereka atas

rempah-rempah. Perang Aceh dari 1873 hingga 1904 yang menewaskan empat jenderal Belanda harus disebut sebagai perlawanan tergigih dan terpanjang terhadap penjajahan Belanda di Nusantara. Ini kemudian disusul oleh atau sebagiannya bertumpang tindih dengan masa Kebang- kitan Nasional, Pergerakan Kemerdekaan, dan kemudian Revolusi Kemerdekaan.

Dengan kata lain, Revolusi Kemerdekaan yang dicanang- kan oleh para Bapak Bangsa kita dari pelbagai suku sejak semula sudah terbentuk dalam evolusi panjang yang menciptakan akar- akar tunjang yang kokoh. Ini didasari oleh persambungan antara cita-cita politik yang tercerahkan dengan rangkaian warisan pusat-pusat kekuasaan terhormat sedari seribuan tahun serta teladan perjuangan anti-penjajahan yang sarat sifat ksatria dari para leluhur bangsa kita sejak beratus tahun silam. Bahkan tokoh sekontroversial Arung Palakka (1672-1696), mungkin sekutu paling andal dan sekaligus paling disegani oleh Belanda di sepanjang sejarah VOC, juga disarati oleh sifat keksatriaan menurut sistem nilai Bugis-Makassar (Leonard Andaya, 1981).

Inti semangat kebangsaan kita tersimpul dan tertera sempurna dalam kelima dasar negara kita. Meskipun harus diakui bahwa yang namanya prinsip-prinsip politik universal dari berbagai belahan bumi pastilah mempunyai persambungan idiil satu sama lain, Pancasila bukanlah himpunan kata- kata muluk hasil comotan dari milik bangsa-bangsa lain. Ia adalah hasil sublimasi dan kristalisasi dari partikularitas sejarah kita dalam rentang panjang peradaban dan kezaliman yang menimpa atau yang turut dilakukan oleh bangsa kita (Pabottingi, 1991). Ia lahir orisinal dari partikularitas sejarah atau genealogi bangsa kita sendiri dan/atau dari hasil refleksi mendasar –dan karena itu menjadi universal-- dari rangkaian perjuangan para leluhur serta pahlawan proto-nasion untuk kemudian menjadi tiang-tiang pancang bagi penegakan martabat nasion kita sebagai sejajar dengan nasion-nasion terhormat lainnya di dunia. Pancasila mustahil dipahami sempurna tanpa tukikan sejarah jauh ke masa lampau dan proyeksi sejarah jauh ke masa depan. Ia sulit ditangkap tanpa menyimak dan menghayati keseluruhan isi pidato pembelaan Bung Hatta maupun BungKarno masing-masing di hadapan pengadilan kolonial Belanda, Indonesia Vrij dan Indonesia Menggoegat, termasuk rangkaian kesaksian yang kaya

dan hidup dari Jan Breman dalam *Keuntungan Kolonial dan kerja Paksa: Sistem Priangan dari Tanam Paksa Kopi di Jawa, 1720-1870* dan *Menjinakkan Sang Kuli: Politik Kolonial Pada Awal Abad ke-20*.

Singkatnya, Pancasila hanya bisa dipahami secara komprehensif lewat narasi-narasi sejarah yang sangat kaya dan kompleks, katakanlah mulai dari ofensif hongi tochten dari sekitar masa awal VOC (1602) hingga Penjara Tanah Merah (sejak 1926) serta deretan laku pembantaian Belanda atas rakyat Indonesia dalam aksi-aksi militernya di sepanjang 1947 dan 1948. Tentu tak terkecuali pengalaman pendudukan tiga tahun Jepang yang ekstra kejam, mencekik, dan memperhina – yang pada ujungnya dikoreksi secara terpuji oleh laku kenegarawan mulia dari Laksamana Maeda dalam rangka penyiapan kemerdekaan bangsa kita –khususnya dalam "kelahiran" Pancasila itu sendiri.

Tetapi, seperti sudah disinggung, kita tak boleh tidak juga harus mematri tak terhitung kisah kepahlawanan dan keksatriaan yang luhur dan mengagumkan dari tokoh-tokoh leluhur kita dari pelbagai bagian Nusantara di sepanjang rentang ratusan tahun masa penjajahan. Semua itu telah berfungsi sebagai himpunan obor di kejauhan yang terus menuntun jalan bagi bangsa kita dalam menuju kemerdekaan serta meneguhi cita-citanya. Terutama sisi sejarah inilah yang pada akhirnya menyimpulkan superioritas moral bangsa kita atas tak terhitung laku licik-culas dan laku nista-serakah penjajah Belanda. Sulit dibantah bahwa pada akhir masa penjajahan di negeri kita, kaum penjajah dan terutama para perunding dari dunia internasional pada hakikatnya telah terdesak oleh hati nurani mereka sendiri untuk memberikan pengakuan dan meluangkan jalan bagi superioritas moral itu.

Pancasila adalah proyeksi universal dari pelbagai pengalaman partikular dalam rentang sejarah bangsa kita itu. Di dalam Pancasila, universalitas dan partikularitas ini bersenyawa secara utuh dan terpadu. Terutama lantaran persenyawaan langka itulah ia menjadi falsafah yang sungguh sangat kukuh. Setelah menghayati dan/atau turut mengalami aneka kegetiran penjajahan, para Bapak Bangsa kita tetap mampu dan cerdas merumuskan nilai-nilai luhur untuk menjadi dasar negara- bangsa kita. Ini merupakan bukti kebesaran dan keutamaan jiwa yang tak patah, tak terpenjara, dan tak berkubang pada semangat dendam kesumat

reaksioner lantaran rubungan pengalaman getir selama berabad-abad.

Maka sempurnalah rangkaian modal maha besar dari bangsa kita: modal dari Tanah Air yang sungguh kaya-raya; modal dari rentang sejarah terhormat dari perjuangan proto- nasion atau pengorbanan jiwa-raga luhur dari para moyang dan/ atau bangsa kita, termasuk modal dari bakti dan perjuangan ikhlas dan tercerahkan dari para Bapak Bangsa beserta berjuta- juta rakyat yang gugur sebagai martir atau syuhada; modal kemerdekaan; modal satu Bahasa Persatuan yang sungguh kaya dan indah; dan modal Republik kita. Konvergensi rangkaian modal maha besar seperti ini hanya bisa terjadi berkat Penyelenggaraan Ilahi –berkat Provodentia Dei.

Sudah barang tentu segenap modal politik maha besar itu sekaligus menjadi himpunan amanah yang pasti juga tak terperikan berlipat-ganda urgensi, tanggung-jawab, dan nilainya. Maka jika kita memahami arti kebajikan publik dalam konsepsi Aristoteles dan/atau mengaku sebagai orang-orang beriman, seyogyanyalah kita tiada hentinya memanjatkan ungkapan rasa syukur setulus-tulusnya kepada Tuhan Yang Maha Esa yang telah melimpahkan rangkaian anugerah yang nilainya sungguh tak terperikan dan sungguh sangat jarang diberikanNya kepada suatu bangsa.

Mensyukuri dan menghayati segenap anugerah istimewa yang kita miliki sebagai bangsa adalah satu hal. Bagaimana melayarkan bahtera bangsa kita ke samudera lepas masa depan yang tak terbatas dengan tak terhitung variasi dan permutasi kerja elemen-elemen sejarah dan alam raya beserta aneka endapan dadakan dan marabahaya di dalamnya adalah hal lain lagi. Tiga butir terakhir yang sudah kita kemukakan di atas adalah preskripsi-preskripsi atau imperatif-imperatif yang harus kita laksanakan dalam rangka menghadapi keniscayaan berlayar di tengah samudera yang sarat misteri dan sarat kemungkinan itu.

Imperatif pertama tak lain dari perlunya bangsa kita menyadari bahwa baik "bangsa" maupun "demokrasi" tak bisa tidak hanya bisa berkiprah di dalam keniscayaan keberagaman. Bangsa dan demokrasi sama-sama merupakan entitas atau modus politik. Bagi saya, bangsa adalah "modus vivendi" ideal dari segenap kolektivitas politik dan demokrasi adalah "modus

operandi" ideal dari segenap laku atau praktek politik. Pertemuan antara "modus vivendi" bangsa dan "modus operandi" demokrasi itulah yang membuat keduanya mau tak mau terjalin dalam hubungan simbiosis yang berlaku universal. Sudah sejak 1960 Rupert Emerson menyatakan adanya afinitas antara bangsa dan demokrasi. Dan ilmuwan-ilmuwan politik mutakhir seperti Liah Greenfeld, Ghia Nodia, dan Pierre Manent, masing-masing telah mengukuhkan tesis Emerson itu.

Bertolak dari, namun menapak selangkah di depan Emerson, saya menyatakan bahwa bangsa dan demokrasi bukan hanya terikat oleh rangkaian afnitas antara keduanya, melainkan memang terikat dalam suatu hubungan simbiosis:

Nasion, kolektivitas politik terbesar, memiliki "bangunan" afektif-historis terkuat bagi tegaknya demokrasi. Sebaliknya, dengan landasan obyektif-rasionalnya dalam menata pelbagai masalah keadilan (equality, justice) dan kemerdekaan (freedom, liberty), demokrasi memperkuat serat-serat dan akar-akar tunjang nasion. Dengan kata lain, ada hubungan kausal-simbiotis antara nasion dan demokrasi. Secara historis, nasionlah yang menumbuhkan demokrasi. Tetapi dengan mekanismenya yang terbuka dan akuntabel serta sistem perwakilannya yang inklusif, demokrasilah yang selanjutnya memelihara dan memperkuat nasion. Bahkan kekecualian bisa saja terjadi di mana demokrasi menumbuhkan nasion. (Pabottingi, 2000).

Begitu suatu himpunan manusia bisa bersatu dalam keberagaman, begitu ia pun akan siap mencari titik-titik temu, aturan-aturan main, dan kontrak-kontrak politik yang saling menjunjung harkat. Begitu suatu himpunan manusia bisa lapang menerima rangkaian perbedaan identitas di antara mereka dan bersedia hidup dalam suatu koeksistensi damai, begitu mereka pun akan sanggup mencari solusi-solusi bajik dari pelbagai tantangan dalam hidup bersama di tengah keberagaman.

Di zaman modern, bangsa yang paling homogen sekalipun takkan terbebas dari keberagaman pandangan, perilaku, pilihan-pilihan politik dan/atau aneka hajat nilai dan hajat materiil. Pada hakikatnya, politik memang adalah "seni" dalam "permainan" di tengah-tengah aneka perbedaan kondisi dan arah tujuan. Dan di zaman modern, satu-satunya jalan untuk menghindari politik adalah hidup sebagai "katak dalam tempurung" atau kembali

mengasingkan diri ke dalam gua-gua yang gelap, sedangkan penciutan progresif dari eksistensi gua-gua demikian lantaran penetrasi teknologi modern adalah sesuatu yang tak terhindarkan. Baik eksistensi tunggal maupun hidup terisolasi adalah suatu kemustahilan. Sudah sejak Sigmund Freud kita mengetahui bahwa manusia individu sekalipun tidak pernah hidup dalam kesendirian. Keberagaman sudah ditanamkan Tuhan sejak di dalam psike tiap manusia.

Dalam hitungan ini sudah pasti bisa dikatakan bahwa bangsa yang paling siap untuk mengarungi masa depan tak lain dari bangsa yang piawai dan bergairah hidup dan berkiprah di tengah-tengah keberagaman. Sebagai bangsa dengan umat muslim terbesar, ajaran-ajaran Qur'an sudah mencanangkan bahwa keberagaman adalah ketentuan Tuhan, sebab selalu hadir aneka rahmat dan/atau cahaya yang tersembunyi di dalamnya. Di sini kita diperintahkan untuk berlomba-lomba dalam kebajikan lintas heterogenitas yang tentu sekaligus bermakna bahwa sifat, esensi, dan manifestasi kebajikan pun itu pun beragam adanya. Korpus kebenaran mutlak bukanlah milik atau porsi kelompak tunggal manusia mana pun. Pada hakikat tertinggi, bisa dikatakan bahwa justru hanya pada laku hidup di tengah-tengah keberagaman tak terbatas itulah kita bisa mencapai aproksimasi manusiawi terdekat untuk "melihat wajah Tuhan yang Maha Sempurna."

Beruntunglah bangsa kita yang leluhurnya sudah sejak seribuan tahun silam telah mencanangkan tekad mereka untuk saling menerima secara ikhlas. Semboyan "Bhinneka Tunggal Ika" bagi saya adalah juga prespkripsi dan imperatif dari Tuhan – juga suatu Providentia Dei. Dengan hidup, berkiprah, dan saling berlomba positif di dalam keberagaman, alih-alih menjadi miskin atau mati, kita semua akan menjadi lebih kaya dan lebih tangguh.

Hanya dengan mengindahkan kebangsaan dan demokrasi kita, kita bisa memenuhi tuntutan akal-budi sekaligus merealisasikan rasa syukur tak berhingga atas Penyelenggaraan Ilahi –atas Providentia Dei– yang melimpahkan Kasih kepada bangsa kita sungguh dengan tiada setengah-setengah. Dengan limpahan anugerah Ilahiat yang tak terperikan itu, sedikit pun tak perlu ada ruang, keperluan, maupun pembenaran bagi intoleransi. Hanya jiwa-jiwa yang malang yang memilih berkubang di situ: pada jalan yang sama sekali tak punya masa depan pada

kehidupan. Kini maupun Nanti. Dan, atas ridha Tuhan, leluhur kita sudah sedari dini sekali, sudah sejak tujuh ratusan tahun silam, mengikrarkan prinsip Bhinneka Tunggal Ika --sudah terpanggil oleh nafiri yang teramat indah untuk melangkah dengan teguh hati dalam keberagaman ke masa depan. ***

GUS DUR

Oleh **Goenawan Mohamad**

KETIKA Mahatma Gandhi wafat, ia-yang selama hidupnya antikekerasan dimakamkan dengan upacara militer. Ironis, mungkin juga menyedihkan: bahkan seorang Gandhi tak bisa mengelak dari protokol kebesaran yang tak dikehendakinya.

Seorang tokoh besar yang wafat meninggalkan bekas yang panjang, seperti gajah meninggalkan gading. Kadang-kadang ia hadir sebagai ikon: sebuah tanda yang memberikan makna yang menggugah hati karena melebihi kehendak kita sendiri. Kadang-kadang sebagai simbol: sebuah tanda yang maknanya kitatentukan, tak perlu menggugah hati lagi, namun berguna untuk tujuan kita yang jelas.

Sebuah ikon adalah sebuah puisi. Sebuah simbol: alat. Keduanya saling menyilang tak henti-hentinya.

"Pahlawan mati hanya satu kali," kata orang hukuman dalam lakon Hanya Satu Kali, yang disebutkan sebagai terje- mahan sebuah karya John Galsworthy tapi yang tak pernah saya ketahui yang mana.

Gus Dur bisa disebut seorang pahlawan: ia tak akan meninggalkan kita lagi, begitu jenazahnya dikuburkan. Terutama ketika yang hidup tak akan meninggalkan apa yang baik yang dilakukannya.

Tapi dalam arti lain pahlawan mati hanya satu kali karena ia tak lagi bagian dari kefanaan. Tak lagi bagian dari kedaifan. Tak lagi bagian dari pergulatan untuk menjadi baik atau bebas yang membuat sejarah manusia berarti.

Hanya dalam pergulatan itu, Gus Dur tampak sebagai yang tak sempurna, tapi melakukan tindakan yang sesederhana dan semenakjubkan manusia: dari situasinya yang terbatas ia menjangkau mereka yang bukan kaumnya, melintasi gerbang dan pagar, jadi tak berhingga, untuk menjabat mere-ka yang di luar itu. Terutama mereka yang disingkirkan, dicurigai, atau bahkan dianiaya: bekas-bekas PKI, minoritas Tionghoa, umat Ahmadiyah.

Kita tahu ia melakukan itu dengan nekat tapi prinsipiil-keberanian yang hampir tak terdapat pada orang lain.

"Saya dan Romo Mangun berbeda agama, tapi satu iman," kata Gus Dur suatu kali.

Iman bagi Gus Dur bukanlah sebuah benteng: sebuah konstruksi di sebuah wilayah. Benteng kukuh dan tertutup, bahkan dilengkapi senjata, untuk menangkis apa saja yang lain yang diwaspadai. Bangunan itu berdiri karena sebuah asumsi, juga kecemasan: akan ada musuh yang menyerbu atau pecundang yang menyusup.

Iman bagi Gus Dur bukanlah sebuah benteng, melainkan sebuah obor. Sang mukmin membawanya dalam perjalan-an menjelajah, menerangi lekuk yang gelap dan tak dikenal. Iman sebagai suluh adalah iman seorang yang tak takut menemui yang berbeda dan tak terduga. Terkadang nyala obor itu redup atau bergoyang, tapi ia tak pernah padam. Bila padam, ia menandai perjalanan yang telah berhenti.

Saya membayangkan Gus Dur tak pernah berhenti.

Ada sebuah nyanyian Fairouz yang digemari Gus Dur, dikutipkan oleh Mohammad Guntur-Romly, bersama liriknya. Petilannya, saya coba terjemahkan:

Pernahkah kau terima hutan seperti aku terima hutan, sebagai rumah tinggal, bukan istana

Pernahkah kau buat rumput jadi ranjang dan berselimutkan luasnya ruang, merasa daif di hadapan yang kelak, dan lupa akan waktu silam yang hilang

Sering saya berpikir kenapa Gus Dur dengan tanpa ragu tak ikut mengutuk novel Salman Rushdie, The Satanic Verses.

Saya duga karena ia menemukan dalam novel itu empat unsur yang tak terpisahkan: kenakalan, kecerdasan, provokasi, dan humor.

Gus Dur tak keberatan dengan keempat unsur itu karena ia yakin Tuhan tak sama dengan mereka yang terusik oleh kenakalan dan humor. Saya kira Tuhan bagi Gus Dur bukanlah Tuhan yang terbayang dalam Perjanjian Lama, Tuhan yang menggelisahkan puisi Amir Hamzah: Tuhan yang "ganas" dan "cemburu".

Yang ganas dan cemburu akan menampik kenakalan dan humor. Tuhan yang antihumor itulah yang diyakini Jorge, kepala biara dalam novel Umberto Eco, Il nome della Rosa. Di biara Italia

abad ke-14 itu beberapa rahib ditemukan tewas. Kemudian diketahui bahwa mereka telah terkena racun ketika membuka sebuah buku terlarang di dalam perpustakaan; sebuah buku tentang tertawa.

Satu paragraf yang tak terlupakan: "Mungkin misi mereka yang mencintai umat manusia adalah untuk membuat orang menertawakan kebenaran, untuk membuat kebenaran tertawa, sebab satu-satunya kebenaran terletak dalam belajar membebaskan diri kita dari kegandrungan gila-gilaan kepada kebenaran".

Saya lebih bangga punya seorang Gus Dur yang bukan presiden, ketimbang seorang Gus Dur di atas takhta.

Betapapun keinginannya, ia tak pernah cocok di sana. Sebab ia bagian yang wajar dari sesuatu yang bagi saya sangat berharga-ketidakmauan untuk tunduk kepada yang kuasa dan yang beku-semacam anarkisme yang jinak dan jenaka.

Seorang intelektual publik terkadang yakin bahwa memasuki kehidupan politik (dan memperoleh kekuasaan) itu perlu. Yang sering dilupakan ialah bahwa "yang perlu" belum tentu "yang niscaya", dan bahwa politik, sebagai panggilan, sebenarnya sebuah panggilan yang muram, sedih.

Dalam kesedihan itu kita seharusnya bertugas.***

UNTUK ABDURRAHMAN WAHID

Oleh **Goenawan Mohamad**

GUS DUR, kini saya tahu apa kekuatan seorang penulis dan apa pula kelemahannya. Seorang penulis pada dasarnya seorang yang sendiri. Tapi ia percaya betul bahwa kata-kata, begitu lahir dari dirinya, akan punya dampak. Dalam batas tertentu, ia bisa dikatakan sebuah sosok yang heroik: ia yakin akan daya dunia verbal dalam dan dari dirinya, dan ia juga bersedia menanggung sendiri ongkos yang timbul setelah itu. Ia tak bersandar kepada orang lain. Dari segi ini, Anda memang seorang penulis sejati dan bukan seorang presiden. Saya belum pernah jadi seorang presiden, tapi dapat saya bayangkan: seorang eksekutif di pucuk itu sunyi. Tapi ini sebuah kesunyian yang berlangsung selama 30 menit setiap habis sarapan. Sesudah itu masuk laci.

Seorang presiden bergerak dengan sebuah organisasi. Ia punya strategi, dan ia menyusun langkah untuk mencapai strategi itu. Ia merencanakan. Ia akan memanggil stafnya. Ia akan berembuk dengan mereka. Ia akan menimbang mana langkah yang paling efisien. Ia akan mendengarkan dua atau tiga alternatif. Ia akan memilih, setelah membahas soal logistik: seberapa tenaga dan dana diperlukan untuk menjalankan kebijakan itu. Ia akan memperhitungkan waktu. Kemudian ia akan memutuskan.

Dan secara periodik, ia akan mengecek, seberapa jauh tindakan yang diambil itu berbuah, sejauh mana gagal, dan kenapa. Kata-kata bukannya tak perlu bagi seorang presiden. Bagaimanapun, posisi itu adalah posisi politik. Politik selalu menyangkut urusan orang ramai. Percakapan pun jadi amat penting. Seorang presiden perlu berembuk dengan pemilihnya. Ia perlu membujuk. Ia juga perlu bersedia dibujuk. Ia harus meyakinkan, sebagaimana ia juga bisa diyakinkan. Dan di sinilah posisi kata berbeda dengan yang kita temukan dalam dunia seorang penulis.

Kata dalam proses politik lebih merupakan serangkai tanda yang bersifat indikatif. Sementara itu, kata di dunia seorang penulis apalagi kata seorang penyair lebih bersifat ekspresif.

Baik yang indikatif maupun yang ekspresif sama-sama menyampaikan arti. Namun, beda antara keduanya sangat penting. Rangkaian tanda yang indikatif jadi punya arti karena tanda itu terjalin dalam sebuah jaringan yang dipahami oleh sebuah komunitas. Ia jadi berarti bagi komunitas itu. Sementara itu, rangkaian tanda yang ekspresif jadi hidup karena digerakkan oleh maksud dari orang yang memproduksikan kata itu. Kata, sebagai rangkaian tanda yang indikatif, adalah sebuah tanda *untuk* sesuatu, persisnya untuk sebuah komunitas yang memahaminya. Kata, sebagai rangkaian tanda yang ekspresif, adalah sebuah tanda *dari* sesuatu, persisnya dari sebuah maksud, dari sebuah subyek.

Tentu, beda itu (saya curi dari Husserl) saya buat ekstrem. Seorang penulis tentu juga menggunakan bahasa yang indikatif, dan seorang presiden bisa punya bahasa yang ekspresif. Tapi saya ingin menunjukkan bahwa Anda, Gus, selama ini telah berlaku sebagai seorang yang seakan-akan berada sendiri di balik sebuah mesin tulis, bukan di atas sebuah mesin pemerintahan. Anda agaknya termasuk jenis seseorangyang yakin bahwa arti kata-kata sepenuhnya tergantung dari maksud yang ada dalam diri. Anda agaknya seorang yang berasumsi bahwa dunia verbal di luar itu adalah bagian yang wajar dari dirinya, seseorang yang menganggap bahwa ekspresi punya bobot yang sama dengan laku.

Ada sesuatu yang mirip dengan Tuhan dalam diri seorang penulis. *Kun fayyakun*. Itu sebabnya Anda tak bertindak sebagai seorang eksekutif. Seorang eksekutif bukan saja memberi inspirasi dengan kata, tapi juga menyusun langkah, memanfaatkan organisasi, mengukur kemampuan, menguji hasil. Anda senantiasa bekerja sendiri. Anda memang punya staf (seorang penulis bisa juga punya tukang ketik dan tukang mengurus honorarium). Tapi orang-orang itu hanya bagian dari dunia ekspresif Anda. Aparat pemerintahan tak Anda sikapi sebagai bagian dari mesin, yang, sebagaimana mesin, punya prosedur, spesifikasi, dan sejarahnya sendiri. Politik bagi Anda akhirnya adalah aktivitas personal, bukan kerja institusional. Anda tak takut sendirian, sebagaimana seorang penulis memang harus berani sendirian. Itu sebabnya Anda tak pernah terpikir untuk memelihara sebuah tim kerja: sebuah kabinet yang langkahnya saling menunjang dan beraturan.

Dengan gampang Anda mencopot menteri A. Anda tak merasa perlu memberi kepastian dan loyalitas kepada mereka.

Politik bagi Anda bukanlah mencari dukungan yang luas. Sebagai seorang penulis, Anda senang bila orang di luar Anda kagum pada kecerdasan Anda, terkejut akan orisinalitas pikiran& fantasi Anda, termasuk sebuah fantasi tentang Jawa Timur yang jadi negeri sendiri dan mengadopsi nyanyian *Rek, Ayo, Rek* sebagai lagu kebangsaan. Tapi bukan tujuan Anda, sebagai seorang penulis (kecuali penulis roman picisan), untuk mengambil hati pembaca.

Maka, Anda senang bahwa pembaca mengangkat Anda, dengan mengakui Anda, sebagai seorang penulis. Tapi setelah itu Anda yakin Anda bisa terbang sendiri. Itulah sikap Anda kepada parlemen, yang mengangkat Anda sebagai presiden, dan kemudian Anda cemooh dan Anda ancam. Anda tak membutuhkan mereka lagi, dan dengan itu sebenarnya Anda sudah meninggalkan kursi kepresidenan. Gus Dur, betapa menyenangkannya kursi itu seandainya dunia selamanya sebuah lingkungan tulis-menulis. Tetapi itu mustahil, bukan?***

PESIMISME

Oleh **Goenawan Mohamad**

1949: tak lama setelah Indonesia bangkit dengan euforia kemerdekaan, Chairil Anwar menuliskan baris ini dalam salah satu sajaknya: "Hidup hanya menunda kekalahan."

Sebuah kontras. Mungkin antiklimaks. Saya yakin kalimat itu hanya gumam Chairil dalam saat yang murung; sajak ini ditulis beberapa bulan sebelum ia meninggal pada umur 27 tahun. Tapi ada yang melihatnya sebagai bagian dari perasaan dan perspektif sebuah generasi di Indonesiaperasaan yang dianggap tak pada tempatnya di kancah sebuah bangsa yang baru tampil ke depan setelah lepas dari penjajahan.

Maka S. Takdir Alisjahbana mengecam kemuraman karya-karya Chairil, "ketakutannya akan dunia sekitarnya yang tak dikuasainya". Bagi Takdir, sajak-sajak seperti yang digubah Chairil memperlihatkan tendensi buruk para penulis Indonesia yang "telah mengambil krisis Barat dan pesimisme Barat". Bagi Takdir, Chairil dan angkatannya cuma gema yang ganjil dari suasana Eropa yang kehilangan harapan.

Di Eropa pesimisme memang berkecamuk di antara dua perang besar yang melibatkan banyak negara, 1914-1918 dan 1939-1945. Orang, terutama kaum terpelajar dan seniman, menurut Takdir, merasa "tiada berkuasa sedikit jua terhadap pembantaian manusia yang besar-besaran". Akhirnya dalam karya-karya mereka (di sini Takdir mengutip Andre Malraux)tak ada lagi kepercayaan kepada manusia.

Tak adanya lagi kepercayaan kepada manusia adalah sebuah pesimisme yang gawat. Takdir tentu tak melihat gejala itu telah terjadi di Indonesia pasca-1945. Ia sejak dulu yakin akan gerak maju masyarakat dari zaman "jahiliah" Indonesia ke masa depan yang gemilang, Tapi di awal 1950-an, ia sendiri tampaknya tak bisa mengelak dari situasi yang dibayangi krisis. Sejak 1951 ia berbicara tentang impasse dalam kreativitas manusia Indonesia. Sebuah simposium yang diorganisasinya mengambil pokok

"Kesulitan-kesulitan Zaman Peralihan Sekarang". Di sana dinyatakan bahwa kebudayaan di Indonesia ada "di jalan buntu".

Kebuntuan atau impasse atau "krisis" dengan segera jadi percakapan intelektual yang dominan di Indonesia pada 1950- an. Di nomor pertama jurnal Konfrontasi, 1954, Soedjatmoko mensinyalir adanya krisis yang "telah meresap ke dalam masyarakat kita di dalam segala pernyataan dan tindakan jiwa manusia".

Kata-kata Soedjatmoko dramatis dan agaknya tak meyakinkan. Beberapa sanggahan pun dikemukakan, atau bila kata "krisis" menjalar ke tempat lain, ia jadi sesuatu yang berkait dengan yang jenaka: pada 1953 Usmar Ismail membuat film Krisis yang segera disambung dengan Lagi-lagi Krisis. Dalam film yang kedua ini kita lihat Husin bin Said yang pasang papan nama sebagai dukun dan Pedro bintang sandiwara lama yang sudah tak laku. Akhir cerita: sebuah kegagalan usaha memproduksi film....

Tak adakah harapan yang serius? Begitu gampangkah pesimisme dan begitu cepatkah sinisme?

Pada 1860, Ranggawarsita menulis karyanya yang terkenal, Serat Kalatida: 12 bait puisi-tembang yang paling muram dalam sastra Jawa. Ia berbicara tentang "zaman edan" yang dialaminya: merasa tersingkir, ia lihat keadaan politik yang kacau, rurah pangrehing ukara, dan orang di sekitarnya yang hanya berebut harta dan kedudukan.

Tapi seperti ketika Takdir berbicara tentang impasse dan Soedjatmoko tentang "krisis", dalam pesimisme Ranggawarsita ada optimisme yang terselip: keadaan yang buruk itu bisa diatasi. Dalam konsep Takdir, impasse adalah jalan buntu pada zaman "peralihan": akan ada perubahan. Dalam pemikiran Soedjatmoko, "krisis" bisa diatasi dengan "konfrontasi", sebuah perlawanan aktif. Dalam Kalatida: keadaan buruk dihadapi dengan mengundurkan diri ke dalam sepi, muhung mahas ing asepi, mematikan hasrat ibarat "mati dalam hidup".

Tentu ada yang membedakan Ranggawarsita dengan para cendekiawan Indonesia abad ke-20: ada sisa samar-samar kesadaran lama tentang waktu.

Dalam pandangan Takdir dan Soedjatmoko, seperti laiknya orang-orang modern, waktu adalah sesuatu yang linear, ibarat garis yang titik ujungnya tak akan berulang. Dalam Kalatida

meskipun digubah setelah di Jawa orang mengenal jam masih ada jejak konsep waktu sebagai siklus: waktu adalah sejumlah kala dengan ciri-ciri keadaan tertentu, yang pernah terjadi dan akan terjadi lagi. Dengan kata lain, waktu bergerak bersama cakra manggilingan: nasib ibarat roda pedati, sesekalidi atas, sesekali di lantai.

Pada akhirnya, memang tak ada yang mengatakan, "Hidup hanya menunda kekalahan." Kita belum bisa mengatakan, "Tak ada lagi kepercayaan kepada manusia." Sajak Chairil yang sangat muram itu pun masih memperlihatkan tenaga "menunda" justru di tengah waktu yang berubah. Ia masih hendak mengatakan sesuatu, "Sebelum pada akhirnya kita menyerah." Seperti satu baris dalam The Unnamable Samuel Beckett: *"...in the silence you don't know, you must go on, I can't go on, I'll go on."* Belum antiklimaks.***

KONSOLIDASI DEMOKRASI INDONESIA

Oleh **Juwono Sudarsono**

SETIAP akhir tahun berbagai kalangan di dunia menerbitkan survei kemajuan demokrasi di beberapa negara maju maupun negara berkembang.

Masing-masing survei membuat kajian berdasarkan selera ukuran dan indikator masing-masing.Ada yang mengedepankan "keterbukaan politik" seperti kemerdekaan pers, kebebasan berserikat, penghormatan pada golongan minoritas (suku, agama, dan ras). Ada juga yang mendasarkan pada besaran "golongan menengah" masingmasing negara. Survei bisnis dan ekonomi umumnya mengacu pada kemampuan pengelolaan utang publik maupun utang swasta serta kemampuan pengendalian fiskal negara.

Indonesia telah lama disebut sebagai "negara demokrasi terbesar ketiga", setelah India dan Amerika Serikat, sedikitnya menurut hasil Bali Democracy Forum yang diselenggarakan 9-10 Desember 2010.Namun,beberapa kalangan mempertanyakan tolok ukur yang dipakai untuk pemeringkatan seperti itu.

Terutama kalangan aktivis yang menekankan pentingnya demokrasi ekonomi,sosial,dan budaya sebagai sandaran matra demokrasi dalam arti luas. Karena tolok ukur yang berbeda, muncul berbagai interpretasi tentang makna keberhasilan demokrasi di negara-negara seperti India, China,Brasil,dan Indonesia.

Kalau ditinjau dari tolok ukur hak asasi manusia (HAM) dalam lima matra yang utuh (kebebasan sipil, politik, ekonomi, sosial, dan budaya), tidak ada negara maju maupun berkembang yang sempurna menjalankan demokrasi. Di India dan China, misalnya, yang masing-masing berpenduduk 1,1 dan 1,3 miliar manusia,hanya 300-350 juta orang yang memenuhi tolok ukur HAM secara utuh.

Jumlah orang India yang mampu secara ekonomi dan sosial menikmati "demokrasi " hanyalah 300 juta yang menduduki "kelas menengah" India dengan pendapatan per kapita antara USD3.000-6.000 per tahun. Selebihnya, sekitar 700 juta manusia, belum terjangkau hak ekonomi, sosial, dan budaya. India pemeringkat pertama demokrasi dunia kalau diukur hanya dari 2 matra HAM,yaitu kebebasan sipil dan kebebasan politik.Dari segi hak ekonomi, sosial, dan budaya, lebih dari 700 orang India terjerat dalam kenistaan yang menyedihkan.

Demokrasi "gaya Westminster" tidak bersendikan keadilan dan kewajaran sosial, ekonomi, dan budaya.

"Kelas menengah" di China juga hanya berkisar 300- 350 juta orang yang sudah menikmati "kenaikan kelas" ekonomi selama 30 tahun kemajuan pesat China sejak 1979. Tetapi, rakyat China yang di pedalaman dan hidup jauh dari pusat-pusat ekonomi China di sepanjang kota-kota pantai selatan masih bergelut dengan perusakan lingkungan, penurunan kesehatan, dan kemiskinan yang amat mencengkam. Mukjizat"Konsensus Beijing" tidak bersendikan lima matra HAM yang utuh.

Mukjizat Brasil yang kerap dipuja- puja kalangan media negara maju juga tidak kalah memprihatinkan. Ketimpangan ekonomi antara kaya dan miskin,antara kota industri dan hutan di pedalaman, pembunuhan terhadap kaum miskin kota.

Di sejumlah negara Eropa Barat sekarang sedang dikaji sampai di mana demokrasi Inggris, Prancis, Jerman, dan Italia bisa luput dari menjeratnya utang negara yang dialami Yunani, Spanyol, dan Irlandia.Pengelolaan uang negara jadi ukuran penting demokrasi yang sejati karena jaminan sosial ekonomi dari negara terancam beban pengetatan fiskal.

Di Amerika Serikat (AS), jawara demokrasi negara paling kaya di dunia,utang negaranya bahkan sudah mencapai 66% dari pendapat domestik bruto. Dana talangan pemerintah sebesar USD850 miliar lebih dipakai dan dinikmati oleh 13 bank swasta terbesar yang asetnya mencapai USD10,5 triliun.

AS mungkin demokrasi politik kedua terbesar di dunia; tetapi AS adalah suatu oligarki perbankan/keuangan di Wall Street, yang juga menguasai komisi-komisi ekonomi dan keuang- an di DPR dan Senat AS. Reformasi layanan kesehatan untuk 30 juta orang AS

tersendat oleh DPR dan Senat Amerika yang dikuasai lobi-lobi industri obat dan kesehatan yang amat kuat.

Terlepas dari debat demokrasi politik dan demokrasi ekonomi mancanegara, bagaimana demokrasi Indonesia? Jika ditinjau dari segi lima matra HAM secara utuh (sipil, politik, ekonomi, sosial, budaya), potret demokrasi Indonesia tidak terlalu jelek, tetapi juga belum terlalu bagus. Dari 237 juta orang Indonesia, hanya sekitar 45- 50 juta "kelas menengah Indonesia" yang hidup layak dalam arti memiliki hunian layak untuk manusia, akses pada layanan publik yang memadai, cukup sandang pangan, serta terjangkau listrik dan air minum.Kelas menengah Indonesia ini pendapatannya sekitar USD3.000- 7.500 setahun. Umumnya orang profesional atau semiprofesional di kota-kota besar (Jakarta, Surabaya, Medan, Makassar, Semarang, Palembang, dan sebagian kota madya yang memiliki infra- struktur yang memadai).

Dalam pertemuan Kabinet Indonesia Bersatu II dan para gubernur se-Indonesia pada April 2010, Presiden SBY menekankan pentingnya kebangkitan kelas menengah Indonesia untuk "memajukan kualitas demokrasi Indonesia." Kelas menengah Indonesia ini adalah andalan memajukan hak sipil,politik, ekonomi, sosial, dan budaya secara utuh dan tak terpisahkan. Mereka kini diandalkan sebagai motor penggerak Indonesia yang lebih adil dan sejahtera dari Sabang sampai Merauke.

Kelas menengah yang 45-50 juta inilah yang menjadi sasaran bidik industri media massa hiburan, televisi,dan aneka ragam "talkshow". Mereka orang-orang mapan yang naik ke dunia gemerlap "di atas garis kenikmatan".

Mereka harus diingatkan untuk memperkuat konsolidasi demokrasi Indonesia ke bawah dengan mengurangi ketimpangan ekonomi, menutup celah sosial dan budaya yang masih mencengkeram lebih dari separuh penduduk Indonesia, termasuk 57 juta kelompok usia 15-35 tahun yang rentan kerawanan sosial politik. Kelas menengah Indonesia ini harus menghindar diri dari "perangkap negara menengah" di mana anggota masyarakat yang telah naik ke kelas menengah menjadi puas diri dan tidak peduli pada mereka yang masih tertinggal.

Dan kelas menengah Indonesia harus berlomba untuk lebih baik daripada kelas menengah India,China, Brasil, bahkan kelas

menengah AS sekalipun. Jika berhasil, barulah kita pantas menyatakan diri sebagai negara demokrasi yang berkualitas.***

EKSHIBISIONISME SOSIAL POLITIKUS

Oleh **Ignas Kleden**

EKSHIBISIONISME adalah suatu dorongan untuk memamerkan hal-hal yang selayaknya disembunyikan. Dalam psikologi dikenal ekshibisionisme seksual, ketika seseorang suka memperlihatkan bagian-bagian tubuh yang sepatutnya tak dilihat orang lain. Ini adalah suatu kelainan mental karena yang bersangkutan tak dapat mengontrol dorongan untuk melakukannya meskipun dia barangkali sadar bahwa perbuatan tersebut melanggar norma-norma kesopanan dan mengganggu ketertiban umum.

Dalam politik Indonesia saat ini kita mengalami gejala yang dapat dinamakan ekshibisionisme sosial. Pasalnya, seseorang melakukan pelanggaran hukum dalam mengumpulkan kekayaan, tetapi tidak menyembunyikan hasil pelanggaran hukumnya, malah memamerkannya dengan cara amat mencolok. Kalau seorang ketua umum partai politik yang tadinya hidup dengan standar yang wajar, dalam waktu satu dua tahun memamerkan kekayaan yang sulit dijelaskan berdasarkan penghasilannya sebagai ketua umum partai, maka di sana terjadi ekshibisionisme sosial. Seorang koruptor yang cerdas akan berbuat sebaliknya. Dia menimbun sebanyak mungkin uang ilegal, tapi tidak memperlihatkan gaya hidup yang melambung tinggi secara mendadak asal saja keamanan ekonominya terjamin untukjangka panjang.

Di Indonesia rupanya terjadi hal sebaliknya. Tiap orangyang mempunyai jabatan politik, atau, lebih khusus lagi, jabatan publik sebagai penyelenggara negara, merasa perlu menegaskan statusnya yang baru. Meski begitu, penegasan status ini tak dilakukan melalui kinerja dan prestasi, tapi melalui perubahan gaya hidup.

Tidak dihayati

Jabatan politik dan jabatan publik tidak dihayati sebagai tanggung jawab dan amanah, sebagaimana sering dislogankan para pejabat dan pemimpin politik, tetapi sebagai kesempatan menampilkan gaya hidup baru.

Tak ada yang salah dengan gaya hidup, tetapi hubungan- nya dengan basis materiil harus jelas juga. Seorang bankir investasi yang muda-usia di Wall Street, New York, dengan penghasilan 600.000 dollar AS setahun, dengan sendirinya cenderung bergaya hidup tinggi, kecuali dia seorang yang amat asketis atau penganut setia counter-culture.

Dalam kasus Indonesia, gaya hidup tinggi berdiri di atas suatu shadow economy yang gelap gulita. Kita tahulah berapa penghasilan resmi seorang anggota DPR atau DPRD, seorang bupati, atau seorang gubernur. Namun, mengapa gerangan mereka dapat memperlihatkan gaya hidup seorang bankir investasi di Wall Street?

Bagaimana hal ini mungkin terjadi? Salah satu sebabnya barangkali harus dicari dalam perilaku dan penerimaan masyarakat sendiri. Orang jarang mempersoalkan bagaimana mungkin seorang pejabat pemerintah atau seorang politikus dapat mempunyai beberapa rumah yang harga masing-masing bisa mencapai beberapa miliar rupiah dan mengoleksi lebih dari lima atau enam mobil mewah, sementara orang tahu, dengan penghasilan dari golongan gaji mana pun hal itu tak mungkin dilakukannya? Tetangga atau orang serukun tetangga sudah senang kalau pejabat itu membuka sebuah lapangan voli untuk para pemuda, mendirikan sebuah taman kanak-kanak, atau menyumbang bagi pembangunan sebuah rumah ibadat.

Tidak pernah dipertanyakan dari mana uang itu berasal atau bagaimana cara memperolehnya. Apakah mungkin seseorang dapat memproduksi sesuatu tanpa menguasai alat- alat produksi dan terlibat aktif dalam hubungan produksi? Sikap tak acuh masyarakat ini secara tak sengaja telah memberikan suatu impunitas kepada orang-orang yang mendapat uang dengan cara yang tidak legal secara hukum dan tidak halal secara moral.

Dewasa ini kecenderungan ekshibisionisme ini agak direm dengan adanya kemungkinan seseorang dikenai pasal tindakan pidana pencucian uang di pengadilan karena dapat diterapkan

prinsip pembuktian terbalik sehingga seorang terdakwa harus membuktikan asal-usul kekayaannya. Namun, gebrakan hukum belum cukup terpadu secara solid untuk membuat koruptor jera. Seorang yang melakukan megakorupsi lebih sering dihukum dengan hukuman penjara dengan jangka waktu, yang memungkinkan yang bersangkutan masih mengenyam banyak tahun kebebasan selepas penjara dengan uang yang masih lebih dari cukup.

Psikologi politik Ini mungkin dilakukan karena jumlah uang yang harus dikembalikan kepada negara sering kali jauh lebih kecil daripada besarnya dana publik yang telah dirampasnya melalui korupsi. Contoh yang ekstrem tentulah Muhammad Nazaruddin, yang punya obsesi jadi salah satu orang terkaya di Indonesia apabila dia telah bebas dari penjara (Tempo, 17-23 Juni 2013). Ini semua rupanya berhubungan dengan psikologi politik di Indonesia, yaitu kejahatan ekonomi dipandang kurang berbahaya dibandingkan dengan kejahatan yang mengancam stabilitas politik atau keamanan nasional. Pemerintah akan memberikan perhatian dengan kewaspadaan yang tinggi apabila diketahui ada sekelompok orang sedang merencanakan suatu subversi politik.

Akan tetapi, pemerintah tidak memperlihatkan kewaspadaan yang sama kalau sudah diketahui ada orang-orang tertentu melakukan subversi ekonomi melalui korupsi atau kolusi dalam angka-angka yang astronomis. Mungkin masih ada yang ingat bahwa selama Orde Baru, pemerintahan Soeharto amat waspada terhadap paham-paham liberal dalam politik, sementara ekonomi nasional berjalan menurut pola pasar bebas yang serba liberal. Pada masa Reformasi sekarang sering diributkan neoliberalisme, tetapi sasaran utama kritik adalah perusahaan asing di Indonesia. Patut diingat bahwa perusahaan bisnis mana pun di dunia selalu mempunyai satu tujuan yang sama: menciptakan keuntungan dan mengakumulasi modal, dan bukan menciptakan kesejahteraan masyarakat karena ini merupakan tugas negara. Kalau suatu perusahaan bisnis asing masuk ke Indonesia, maka dia masuk ke suatu negara yang mempunyai pemerintah yang sah. Perilaku ekonomi perusahaan itu dapat dikendalikan melalui peraturan yang ditetapkan pemerintah.

Dengan demikian, kalau suatu perusahaan asing terlalu merugikan kepentingan rakyat Indonesia, tanggung jawab pertama

ada pada pemerintah, yang tak dapat mengendalikan perilaku ekonomi perusahaan bisnis asing itu agar kehadiran dan kinerjanya membawa manfaat juga bagi kesejahteraan rakyat di tempat perusahaan itu beroperasi.

Mencontoh China

China dapat menjadi contoh soal tentang bagaimanakekuatan ekonomi global dapat dikendalikan dan sedikit banyaknya dijinakkan sehingga membawa manfaat juga bagi ekonomi nasional, antara lain dengan menetapkan persentase dari keuntungan per tahun yang tak boleh dibawa keluar sebuah perusahaan asing, tetapi harus diinvestasikan kembali di China. Globalisasi di China kemudian dikenal sebagai *managed globalization.*

Semua ini dapat menunjukkan bahwa sikap alert Pemerintah Indonesia terhadap ancaman politik jauh lebih tinggi daripada kewaspadaan terhadap bahaya ekonomi, dan hukuman terhadap kejahatan ekonomi tak sepadan dengan besarnya kejahatan terhadap ekonomi nasional. Rupanya dalam psikologi politik kita apa yang dianggap sebagai ancaman nasional adalah apa yang membahayakan kekuasaan politik, sementara apa yang menghancurkan kesejahteraan sosial tak dianggap sebagai bahaya nasional. Maka, janganlah kita terlalu heran kalau para koruptor kakap datang ke pengadilan dengan wajah tersenyum simpul. Ekshibisionisme sosial di sekitar kita adalah konstruksi sosial dari sikap permisif kita sendiri.***

MEMBULATKAN LINGKARAN KEKUASAAN: PERJALANAN DARI NEGARA KUAT KE MASYARAKAT KUAT, GODAAN DAN KONSEKUENSI KEMBALI KE NEGARA KUAT

Oleh **Daniel Dhakidae**

TIDAK gampang berorasi, meskipun dengan embel-embel "kebudayaan", pada saat situasi politik berada pada "titik ekstrim". Yang saya maksudkan dengan titik ekstrim adalah situasi di mana para warganegara diajak untuk menentukan sendiri *a nation's destiny*---nasib, masa depan, taruhan---dalam suatu pemilihan umum yang menentukan, jauh-jauh lebih intensif dibandingkan dengan pemilihan umum sebelumnya dalam masa reformasi ini. Masa depan itu secara kongkrit seolah-olah "membadan" di dalam diri dua pasang calon presiden-wakil presiden yang mengemban misi menghantar bangsa ini ke tujuannya.

Dalam suasana ekstrim begini semua harus memilih, dan memilih di sini artinya mengambil keputusan, memilih pihak yang pada gilirannya berarti mengambil tindakan politikal. Saya berdiri di sini dalam suatu bungkus budaya, kultural; dengan bungkus kultural saya dibebaskan dari suatu tindak politikal yang lebih dalam arti *political decision* sesuatu yang memang harus dibuat oleh para politisi yang berorientasi pada, yang bercita-cita untuk merebut, dan memakai kekuasaan.

Karena itu distingsi yang dikemukakan Max Weber tentang *a scientist* dan *politician* agaknya berguna untuk dikemukakan di sini. Ilmuwan adalah *guru*, karyanya semestinya "impersonal". Politisi adalah *pemimpin*, dan otoritasnya semata-mata "personal". Ambisi, *vanity*, pada yang pertama, betapa pun seringnya (diungkapkan), tidak berbahaya; pada yang kedua menghancurkan. ... Tugas khas, *proper*, seorang orator publik tentang demokrasi ...

adalah menggunakan kata-kata "bukan sebagai bajak untuk meluluh-lenturkan tanah pemikiran kontemplatif akan tetapi sebagai pedang bagi lawannya, alat bertempur".[1]

Dengan distingsi seperti ini saya kira saya berada dalam kelompok pekerja/buruh yang bergerak di bidang ilmu dengan tugas untuk membuka horison politik kita, dan melihat dari mana sesungguhnya kita bergerak dan ke mana kita melangkah. Posisi ini tidak membahayakan bagi siapa pun. Dengan begitu saya mencoba, tidak seperti yang dikatakam Max Weber, sosiolog besar Jerman, untuk "meluluh- lenturkan tanah pemikiran kontemplatif" akan tetapi menggali sejauh dan sedalam yang saya mampu, betapa pun tohornya akhirnya saya capai.

Karena itu saya mencoba menggali apa-apa saja yang tersimpan dalam endapan sejarah, yang tidak lain dari hasil kerja semua kita, hasil tindak budaya, dan tindak politikal kita sendiri, terutama generasi sebelumnya. Manakah gerak itu? Mengapa terjadi gerak semacam itu yang akan saya kemukakan di bawah ini.

Kebangsaan dan Perubahannya

Gerak besar bangsa Indonesia dalam lima puluh tahun terakhir bisa dengan sangat disederhanakan menjadi gerak dari keberkuasaan negara, yang memakan sebagian besar jangka waktu dari 1959-1998, kepada keberkuasaan masyarakat sipil baik dalam bentuk organisasi masyarakat seperti partai politik, LSM, dan organisasi masyarakat sipil lainya, maupun dalam bentuk keberkuasaan modal, 1998-2014. Kini ada gerak balik, atau sekurang-kurangnya adanya keinginan untuk bergerak balik, kepada apa yang disebut sebagai *strong state*, negara kuat. Setiap perubahan ini akan membawa serta perubahan dalam paham kebangsaan.

Sejarah Indonesia mengenal beberapa periode dalam hubungan dengan kebangsaan ini: kebangsaan sebelum perang adalah kebangsaan yang keluar dari kandungan masyarakat sipil dalam arti seutuh-utuhnya---Soekarno, Hatta, Sjahrir, Tan Malaka,

[1] Orasi yang dibawakan untuk "Rumah Kebangsaan" di Taman Ismail Marzuki, Jakarta 9 April 2014. 1 Perry Anderson, "Max Weber and Ernest Gellner: Science, Politics, Enchantment", dalam Perry Anderson, A Zone of Engagement, 1992, Verso, London, New York, hlm. 191.

adalah milik masyarakat yang menolak berintegrasi dengan negara kolonial.

Masa revolusi fisik adalah masa kebangsaan yang secara frontal berhadapan dengan kolonialisme dan imperialisme, karena itu di sana lebih hidup satu unsur kebangsaan yaitu patriotisme yang menggabungkan mereka yang "ko" dan "non ko" untuk memunculkan tokoh seperti Jenderal Besar Sudirman, Bung Tomo, John Lie, seorangpejuang dari Peranakan Tionghoa, untuk menyebut nama yang jarang disebut dalam konteks ini.

Kedua, adalah masa pasca-perang ketika kebangsaan yang disponsori dan dikendalikan oleh negara Demokrasi Terpimpin yang pada tingkat tertentu berhasil memobilisasikan patriotisme demi mencapai Indonesia Raya. Seperti yang akan diungkapkan di bawah nanti kebangsaan ini berujung pada semangat ekspansionisme. Kalau Demokasi Terpimpin menginginkan Indonesia Raya, Orde Baru mengerjakan Indonesia Raya dengan mengambil alih Timor Timur. Yang paling menarik ekspansionisme Orde Baru dipadukan dalam ethno-nasionalisme ketika berlangsung semacam "revolusi mental" untuk menjadikan Jawa dan kultur Jawa sebagai panduanetis, politik, dan birokratik untuk Indonesia Raya sampai ke Timor Timur.[22]

Kini, ketiga, muncul semangat kebangsaan baru yang menginginkan negara kuat menjadi sponsor baru di tengah globalisme dan globalisasi. Belum pernah simbol masa lalu dipakai seintens pada masa pemilihan umum 2014. Belum pernah simbolisme Soekarno dipakai oleh dua kubu sekaligus yang bersaing dalam pemilihan umum di Indonesia seperti sekarang ini---seolah-olah siapa yang paling dekat Soekarno memiliki privilese untuk memimpin bangsa ini. Kedekatan dengan Soekarno seolah-olah menjadilegitimasi politik yang "benar".

Bahasa tubuh Soekarnois dengan pakaian seragam mengingatkan kita kepada seragam republiken yang selalu dibanggakan Soekarno. Untuk jelasnya inilah apa yang dikatakan Soekarno tentang pakaiannya:

---

[2] Baca analisis tentang ini dalam Daniel Dhakidae, "Memahai Rasa Kebangsaan dan Menimak Banfsa Sebagai Komunitas-komunigas Terbayang" pengantar buku Ben Anderson Imagined Communities edisi Indonesia, 2001, Insist Press, vii-xlvi.

Aku sarankan selanjutnya kita mengutuk sarong bahkan dalam pemakaian pribadi. Pakaian kuno Inlander ini mengandung akibat yang merendahkan. Pada menit

seorang Indonesia mengenakan pantalon, dia berjalan tegak selayaknya seorangberkulit putih. Segera setelah seorang melilitkan pinggangnya dengan simbol feodal (kain sarung, DD) maka dia membungkuk selama-lamanya. Bahunya turun-jatuh. Dia tidak melangkah seperti manusia jantan, dia berjalan terseok-seok sambil meminta-minta maaf. Serentak dia menjadi ragu dan berlaku seperti budak dan patuh.[3]

Dengan anggapan terhadap sarung seperti itu Soekarno berpaling kepada pakaianseragam dengan mengatakan:

... Itulah sebabnya sejak aku mengambil sumpah jabatan tahun 1945, aku kenakan pakaian seragam. ... Aku ingin mengenakan pakaian seragam pada setiap penampilan di depan publik karena aku tahu rakyat yang tertindas senang melihat Presidennya berpakaian necis.

Soekarno selanjutannya mengatakan mengapa dia selalu berpakaian seragam militer padatahun 1960-an karena *"... when I am cloaked physically in military dress, I am clad mentally in confidence,"* ketika secara fisik tubuhku berbungkuskan pakaian militer, secara mental aku mengenakan rasa percaya diri.[4]

Dengan demikian kebangsaan atau tepatnya rasa kebangsaan berjalan bersama atau diterjemahkan ke dalam suatu suatu yang somatik, ketubuhan, dalam bahasa tubuh, dalam pakaian, untuk mencapai suatu yang tinggi seperti kedaulatan, *sovereignity* di bidang ekonomi. Semua itu diambil lagi pada abad dua puluh satu ini.

Sedangkan pasangan yang lain mengamb il inti-inti terjemahan nasionalisme Soekarno, ideologi trisula---suatu nama dengan konotasi religius tinggi, suatu simbol

---

[3] Sukarno An Autobiography, As Told to Cindy Adam, 1965,The Hobbs -Merrill Company, Inc. A Subsidiary of Howard W. Sams&Co, Inc., Publishers, Indianapolis, Kansas City, New York, hlm. 80-81. Lihat juga Daniel Dhakidae, Cendekiawan dan Kekuasan dalam Negara Orde Baru, Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 2003, hlm. 352-354.

[4] Sukarno an Autobiography … loc. cit. ; Daniel Dhakidae, Cendekiawan … hlm. 354.

dewa Çiva--- untuk memastikan kedaulatan, *sovereignty*, martabat, *dignity*, dan karaktersuatu bangsa.

Degan kata lain yang kita saksikan sekarang adalah suatu gejala yang sangat menarik perhatian yaitu adanya kerinduan akan suatu negara kuat yang mungkin secara diam-diam akan dijadikan panglima untuk menghidupkan rasa kebangsaan baru abad dua puluh satu ini. Semuanya diturunkan ke tubuh dan dinaikkan menjadi suatu logos dan cita-cita dalam suatu bangunan "somatiko-ideologis".

Bagaimana menjelaskan fenomena kebangsaan yang berbagai jenis di atas itu? Untuk itu saya mencoba memasukinya dengan perantaraan suatu simbol terdalam yang mengungkapkan rasa paling dalam dan paling bermakna yang juga menjadi semacam hablur/kristal dari semua semangat yang menaungi suatu bangsa yaitu lagu kebangsaansuatu negara.

Bangoenlah Djiwanja
Bangoenlah Badannja
Oentoek Indonesia Raja

Lagu kebangsaan setiap negara tidak sekedar menjadi simbol kenegaraan akan tetapi dari waktu ke waktu mengusik emosi—merangsang semangat dan nafsu agresi, menghumbar amarah, dan pada titik eksrem yang lain mampu meneteskan air mata warganya dalam isak-tangis. Perbandingan dengan lagu nasional Perancis sangat pada tempat menimbang kemiripan dalam komposisi musikal, kemiripan dalam emosi yang dibangun oleh dua lagu tersebut. Di antara lagu-lagu kebangsaan sedunia lagu *Indonesia Raya* paling dekat dari segi musikal dengan *la Marseillaise*, *Nyanyian Marseille*, kalau tidak justru menimba inspirasi dari sana. Ketika *la Marseillaise* memberikan perintah tempur dan perang dalam larik *"aux arms citoyens, formez vous bataillons, marchons"*, "para warga panggullah senjata, bentuk pasukan, maju" suatu derap revolusi dihumbar, dan penindasan ingin ditumbangkan dalam revolusi Perancis.[55]

[5] Lagu "la Marseillaise", digubah oleh Claude Joseph Rouget de Lisle, 1792, dan dinobatkan menjadi lagu kebangsaan tahun 1795. Lihat Funk & Wagnalls, New Encyclopedia , 1986.

Nada imperatif *la Marseillaise*, dan mungkin juga secara tersembunyi nada imperial sangat kuat terpantul dalam lagu kebangsaan *Indonesia Raya*, dalam nada-nada musikal maupun lirik yang diungkap dalam larik-larik syairnya. Mari kita perhatikan lagu Indonesia Raya dalam gubahan asli sebagai berikut ini:

…
Bangoenlah djiwanja,
Bangoenlah badannja
Oentoek Indonesia Raja.
…
Sadarlah hatinja,
Sadarlah boedinja
Oentoek Indonesia Raja.
…
Madjoelah Negrinja,
Madjoelah Pandoenja
Oentoek Indonesia Raja.[6]

Bila diperhatikan dengan teliti akan kelihatan suatu gerak progresi menakjubkan yang dikemukakan penggubah lagu kebangsaan di atas yaitu dari "bangun, sadar, dan maju" dalam "bangoenlah jiwanya…sadarlah hatinja…dan majoelah negrinja" dan semuanya bermuara kepada hanya satu tujuan yaitu demi "Indonesia Raja" yaitu *GreatIndonesia*.

Seberapa "raya" besarnya secara ekstensif? Seberapa tinggi "kebangoenan badan", seberapa dalam "kesadaran budi", dan seberapa besar "kemadjoean Pandoenja" disadari secara intensif? Ketika Wage Rudolf Soepratman menggubah lagu ini besar

[6] Dua larik terakhir dari masing-masing tiga stanza lagu kebangsaan "Indonesia Raya", versi asli gubahan Wage Rudolf Soepratman. Lagu ini terdengar untuk pertama kalinya tahun 1928, dan sejak itu Belanda melarang melagukan dan memperdengarkannya di tempat terbuka wilayah publik. Ketika Indonesia merdeka tanpa ragu-ragu lagu tersebut dipilih sebagai lagu kebangsaan pada tahun 1945 secara resmi konstitusional. Beberapa ide besar di sini pernah dibicarakan oleh Daniel Dhakidae, "Meninggalkan Indonesia-Raya dan Menemukan Kembali Indonesia-dalam" dalam Komaruddin Hidayat dan Putut Widjanarko, 2008, Reinventing Indonesia, Menemukan Kembali Masa Depan Bangsa, Tidar Heritage Foundation dan Mizan Kronik Zaman Baru, hlm 59-98.

kemungkinan bahwa penggubah sadar tentang dua versi atau tepatnya dua dimensi makna "Indonesia Raya", yaitu yang intensif dan ekstensif dan lagu Indonesia Raya memadukan dua-duanya.

Namun, yang tersisa bagi generasi sekarang mungkin semata-mata makna intensif Indonesia Raya yaitu seluruh jiwa harus dibangunkan, hati harus disadarkan, demi kemajuan negeri dan pandunya yaitu Indonesia cilik abad 21 ini. Sedangkan *Indonesia Raya* dalam dimensi ekstensif, dalam arti secara geografis dan terutama geo-politik lebih luas dari Indonesia sekarang, sudah hilang tanpa bekas dari kenangan kolektif dan dengan demikian tidak lagi menjadi bagian dari diskursus politik sehari-hari.

Orasi ini mencoba mengerjakan suatu arkeologi dalam pengertian memeriksa dan mengangkatnya dari kelamnya sejarah tentang kapan dan mengapa konsep itu hidup dalam lapis demi lapis diskursus politik Indonesia, dan mengangkatnya kembali dan mencoba melihat mengapa diskursus ini patah dengan runtuhnya rezim kebenaran yang membelanya dan apa maknanya bagi Indonesia modern.

Pemeriksaan ini bukan tentang makna tersembunyi dari diskursus "Indonesia Raya", akan tetapi tentang *fakta dan kondisi* yang melingkupi pemunculannya; bukan tentang isi yang bisa saja disembunyikan, akan tetapi tentang *transformasi* yang dihasilkannya. Dengan begitu analisis ini mengungkapkan eksterioritas diskursus "Indonesia Raya" dalam arti memeriksa pengembangan yang seiring dalam bidang politik, ekonomi, dan militer. Dengan kata lain mencari apa yang berubah dalam politik, ekonomi, dan militer sebagai akibatnya.[7]

Mengapa Indonesia Raya?

Mungkin Mangoenwijaya bisa menjadi salah satu batu loncatan dalam pencarian ini karena perhatian besar yang dicurahkannya kepada masalah ini. Ketika ditanyakan mengapa harus ada sekolah bibit unggul yang elitis dan dididik secara militer dan harus berada di Magelang untuk berdampingan dengan Akademi Angkatan Bersenjata Republik Indonesia, AKABRI, dan

[7] Baca pandangan Michel Foucault dalam Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller (eds.), 1991, The Foucault Effect, Studies in Govermentality, The University of Chicago Press, p.60

apakah ide semacam itu datang tiba-tiba dari langit. Hal-hal berikut ini dikatakannya kurang-lebih duapuluh lima tahun lalu, tahun 1988:

… Itu semua bisa dikembalikan pada akar-akar cita-cita lama mengenai *Indonesia Raya*. Sekarang tidak ada lagi istilah Indonesia Raya sebagai suatu konsep resmi. Tetapi konsep itu ada sejak permulaan pergerakan nasional pada masa Belanda. Khususnya dalam diri Sukarno dan para pemimpin nasional tertentu selalu hiduplah cita-cita Indonesia Raya. Lagu kebangsaan kita pun jelas: *Indonesia Raya*.

Dulu memang ada iklimnya. Kita dengar adanya Britania Raya, Perancis Raya, Jerman Raya, Nippon Raya, Asia Raya, dan sebagainya; demikian juga Indonesia Raya. Akhirnya, bagi banyak pemimpin nasional kita yang terkagum-kagum atas prestasi Dai Nippon mengalahkan tuan-tuan Barat, (dulu secara militer, sekarang secara ekonomik), khususnya yang mengenyam pendidikan tentara PETA, Pembela Tanah Aair, tumbuhlah keyakinan bahwa Indonesia Raya hanya bisa dicapai dengan mempelajari Jepang. Jepang bagi mereka adalah *master* dalam strategi menuju ke pembentukan Negara kuat.[8]

Ketika di atas dikutip Mangunwijaya maka genealogi konsep "Indonesia Raya" mengarahkan perhatian kita menuju Jepang, Dai Nippon, yang imperial dengan nafsu menguasai bukan saja ruang akan tetapi ekonomi dengan sumbangan timbal-balik antara ekonomi dan ruang. Semakin luas ruang semakin meningkat pertumbuhan ekonomi industrial Jepang. Semakin tinggi pertumbuhan ekonomi semakin luas ruang yang bisa dicaplok. Perhatian khusus ditujukan kepada wilayah-wilayah yang berada

[8] Semuanya ini dikatakannya dalam hubungan dengan dibangunnya sekolah khusus untuk menampung siswa-siswa terbaik di Nusantara yang secara populer disebut sebagai "Sekolah Bibit Unggul" yang disponsori oleh Angkatan Bersenjata Republik Indonesia, ABRI. Baca Daniel Dhakidae, "Mendidik Manusia-manusia Merdeka", wawancara intensif dengan Mangunwijaya yang dimuat lengkap dalam Th. Sumartana et al. (eds.) , 1995, Mendidik Manusia Merdeka, Romo Y.B.Mangunwijaya 65 Tahun , Interfidei, Yogyakarta, hal.404-405. Buku ini terbit tahun 1995, akan tetapi wawancara untuk tulisan yang dimuat di dalamnya sudah lama dilakukan pada tahun 1988, yang disimpan penulis bertahun -tahun untuk akhirnya diterbitkan tahun 1995.

dalam suatu sistem ruang tersebut, yaitu Cina, Korea, Taiwan, dan sebagian besar Asia Tenggara.

Mangunwijaya tidak keliru karena kekaguman pada Jepang melanda sebagian besar kaum pergerakan di luar, dan anggota dewan di dalam *Volksraad*, Dewan Ra'jat. Di antara nama-nama besar bisa disebut Ratulangie yang dengan caranya sendiri mengidam- idamkan Indonesia Raya itu, seperti yang dikemukakannya dalam pidato dewan, sudah sejak tahun 1928. Dengan jelas dikatakannya, dalam pidato dewan, bahwa kalau dulu pikiran tentang "pan-Asiatisme" hanya hidup sebagai ide yang hanya ada dalam konsepsi dari sejumlah kecil kaum akademisi kini sudah memasuki propaganda politik praktis.

Dan dia malah meluaskan pandangannya ke wilayah Pasifik, di mana Indonesia harus berperan besar atau dalam kata-katanya sendiri sebagai berperan aktif dalam percaturan ekonomi-politik Asia-Pasifik.[9]

Demikian pun Mohamad Hoesni Thamrin mengatakannya lagi pada tahun 1934.

Dengan merujuk kepada konferensi Pan Asia yang diundang Tokyo, Desember 1933, dengan jelas disebutkan bahwa kini di Asia hidup orientasi kejiwaan kepada Jepang karena Jepang menjamin tali persaudaraan ras Asia,*"de broederschap van alle Asiatische rassen"*, dengan hak yang sama di bawah perlindungan supremasi Jepang.

[9] Dr. G.S.S.J.Ratu Langie, "Schaduw der Onrust" (Bayang-bayang Kekalutan), 1928, pidato yang dibawakan di depan Volksraad, 14 Juni 1928, diterbitkan dalam Dr. G.S.S.J.Ratu Langie (ed.), De Pacific, Verzameling Opstellen van Dr. G.S.S.J.Ratu Langie, moh. H. Thamrin, M.Soetardjo Kartohadiakoesoemo , (Kumpulan Risalah) tanpa penerbit, tanpa tahun, tapi mungkin sekali diterbitkan dalam bentuk buku bulan April tahun 1938, hal. 22-25. Ini adalah kumpulan pidato parlemen di Dewan Ra'jat, Batavia, dari ketiga tokoh di atas. Baca juga dari pengarang yang sama Indonesia in den Pacific, Kernproblemen van den Aziatischen Pacific, tanpa penerbit, tanpa tahun, tapi sangat boleh jadi tahun 1937. Buku yang kedua ini sudah diterjemahkan menjadi Indonesia di Pasifik, Analisa Masalah-masalah Pokok Asia-Pasifik , dan diterbitkan oleh Penerbit Sinar Harapan, Jakarta, 1982.

Mereka melayangkan pandangannya bukan saja ke Asia dengan Jepang sebagai kekuatan inti Asia Raya, Asia Timur Raya, akan tetapi dalam konteks itu juga adanya Indonesia Raya.[10]

Dai Nippon dan Indonesia Raya

Indonesia Raya hanya bisa dipahami bila ditempatkan dalam tiga konteks penting yang ingin dicapai Jepang sejak berakhirnya Perang Dunia Pertama. Tiga konteks atau tiga dimensi tersebut adalah pertama, bidang ideologis dan kedua bidang industri dan industrialisasi Jepang yang melahirkan kehausan Jepang akan *Lebensraum*, wilayah hidup orang Jepang. Dua hal di atas mungkin tidak melahirkan akan tetapi menjadi salah satu unsur terpenting bagi militerisme.Meski ikut memenangkan Perang Dunia Pertama, Jepang tidak diperkenankan masuk ke dalam badan inti Liga Bangsa-bangsa.

Penolakan ini memberikan bekas yang mendalam ke dalam masyarakat Jepang yaitu dengan jelas merasakan sakitnya hasil dari suatu imperialisme kultural yang tetap berlanjut sampai pada saat-saat menuju Perang Dunia Kedua, kelak. Kemenangannya terhadap Russia, keikutsertaannya dalam Perang Dunia Pertama dengan mengumumkan perang kepada Jerman, dan keberhasilannya merebut wilayah-wilayah yang tadinya dikuasai Jerman di Asia Timur, dan keberhasilannya masuk ke dalam Aliansi negara- negara pemenang perang tidak cukup menjadikannya modal bagi kesamaan antar-bangsa dan penolakan terhadap diskriminasi berdasarkan ras. Menuntut kesamaan antar-ras "laksana pungguk merindukan bulan" dan tidak mungkin tercapai pada saat ketika dunia Barat masih menjajah seluruh Afrika, dan sebagian besar Asia, dan Amerika Latin.

Rasa sakit itu masuk ke dalam pemikiran, dan kerja filosofis Jepang. Mungkin terlalu berlebihan bila dikatakan ada reaksi langsung di dalam dunia intelektual dan ideologis di Jepang karena kesadaran itu bertumbuh dengan perlahan-lahan tapi pasti,dengan pertumbuhan pikiran yang begitu sistematik sehingga tidak ada kata

[10] Moh. H. Thamrin, "In de Branding I" (Dalam Kobaran Api), Pidato ini ada dua serial, ini yang pertama, yang diucapkan di Volksraad, 13 Juli 1934, dalam de Pacific, hal. 61-62.

lain dari pada lahirnya suatu filosofi perlawanan terhadap Barat dengan memakai filosofi Barat pula.

Kalau negara-negara Barat menolak azas persamaan, maka response di dalam dunia pemikiran dan ideologis di Jepang mengambil kekuatan dari dalam diri Jepang sendiri, untuk diproyeksikan ke dalam diri Asia, bila ditarik sampai jauh ke Asia secara keseluruhan. Dengan demikian pemikiran tentang nasionalisme besar Asia, dan nasionalisme kecil di berbagai negara individual mendapatkan dasar-dasar yang kuat secara intelektual yang tercermin dalam pandangan kaum cendekiawan Jepang.

Peran sentral dipegang dan dimainkan oleh apa yang disebut sebagai "*the Kyoto School*", *Kyoto tetsugaku-ha*, dengan peran kuat yang dimainkan oleh professor Nishida Kitaro, yang oleh sebagian kelompok di Jepang disebut sebagai ultra-nasionalis bahkan "fasis". Yang memberi kesan fasis adalah pandangan mereka tentang bangsa yang harus berdiri di atas individu yang dibela Nishida ketika dikatakannya bahwa *"the idea that greater levels of unity were greater moral goods,"* . Dalam hubungan itu semakin tinggi suatu kesatuan dalam masyarakat semakin besar nilai moralnya. Dalam pandangan semacam ini kesatuan berlangsung bertingkat-tingkat, dari keluarga, kampung, kota, wilayah, dan bangsa dan akan mencapai suatu kesatuan tertinggi dalam negara dan bilamana logika ini dilanjutkan maka ujungnya adalah negara menjadi sumber moral suatu bangsa yang tidak bisa tertandingi. Pandangan semacam ini sangat mudah dibawa kepada Hegel dan untuk menempatkannya pada generasi sezaman maka filosof Martin Heidegger, yang membela Nazi Jerman, memberikan pengaruh yang sangat besar pula, terutama karena persahabatan antara Heidegger dengan tokoh utama *Kyoto tetsugaku- ha.*[11]

Dalam hubungan ini Jepang menduduki posisi unik karena menjadi tempat di mana terjadi perpotongan antara Barat dan Timur, dan pandangan dunianya *per definitionem* adalah "roh masa

[11] Mengenai kontroversi peran Martin Heidegger dalam fasisme Hitler baca Daniel Dhakidae, 2003, Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru , Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, hlm. 636-654. 12 Diskusi mengenai ini mengandung banyak nuansa yang dibela oleh beberapa kelompok seperti aliran Kyoto baik yang sangat setia pada gurunya Nishida maupun yang memberontakan terhadap ide Nishida,

kini". Pandangan ini akhirnya dikembangkan menjadi menjadi semacam resep di mana dikatakan bahwa:

…Kemampun Jepang yang unik untuk menyatukan Asia berpijak pada sejarahnya untuk mengasimilasikan kebudayaan asing (Cina), yang memberikannya pengertian untuk mendasari badan kerjasama di Asia Timur. Asimilasi Jepang dengan teknologi Barat memberikannya kekuatan material untuk mengusir Barat dari Cina, yang sangat genting sebelum badan kerjasama damai bisa didirikan di atas prinsip *koperatisme*, yang dibayangkannya sebagai alternatif Asia terhadap sosialisme dan liberalism.[12]

Pandangan-pandangan semacam inilah yang menyusup masuk ke dalam dan menjadi pandangan resmi sebagaimana dipakai oleh Perdana Menteri Konoe ketika diproklamasikan *"the New Order of East Asia"*, Orde Baru Asia Timur, yang diumumkan 3 November 1938. Dengan demikian pandangan suatu aliran filosofis masuk menjadi benang-benang yang merajut paham fasisme Jepang. Dari aliran inilah berasal untuk pertama kalinya paham *"Co-Prosperity Sphere", dai toa kyoeiken*, yang kelak menjadi buah bibir fasisme militer Jepang seterusnya.[13]

Barat adalah masa lalu bilamana periodisasi sejarah dibuat berdasarkan kegiatan utama ummat manusia di sekitar Laut Tengah, Atlantik, dan Pasifik. Kebudayaan Barathanya berlangsung pada masa Laut Tengah dan Atlantik. Kinilah abad Pasifik yang berubah menjadi *"a hegemonic centre of the globe"*, pusat hegemonik dunia.

Dengan demikian kita lihat dengan dasar paham filosofis suatu aliran Kyoto School Jepang meluaskan pandangan dan wilayah, karena tidak ada beda antara *idea and action*, menuju Asia

[12] untuk kepentingan tulisan ini, diabaikan karena mengandung terlalu banyak detail dan berada di luar kepentingan tulisan ini. Cetak miring penegas tambahan penulis esai ini. Baca Christopher S Goto- Jones, 2005, Political Philosophy in Japan, Nishida, The Kyoto School, and Co-Prosperity, Routledge, London and New York. Kutipan di atas berasal dari hlm. 106. Sejak itu kata "Asia" mendapatkan konotasi peyoratif bagi Barat. Untuk merangkul Barat Jepang menghindari peran mewakili Asia. Untuk membangkitkan semangat Asia paham co-prosperity diperkenalkan. Bandingkan Marius H. Jansen, 1983, Jepang Selama Dua Abad Perubahan, Gadjah Mada University Press dan Yayasan Obor Indonesia, hlm. 60-61.

[13] Goto-Jones, Political Philosophy in Japan, p.108.

Raya, Asia Timur Raya dengan menjadikan Lautan Pasifik sebagai wilayah hegemonik dunia yang baru.

Pemikiran Filosofis Jepang dan Gemanya di Nusantara

Di Indonesia paham Jepang ini memukau banyak cendekiawannya yang pada waktu itu terutama terdiri dari kaum pergerakan. Karena ditindas Belanda kolonial di satu sisi, dan keterpukauan kepada Jepang karena pencapaian ekonomi dan kulturalnya paham bangsa dan negara organik sangat menarik bagi Soekarno, Soetomo, Mohammad Hoesni Thamrin, dan lain-lain lagi. Namun, dari semuanya Sam Ratoelangie yang sungguh mabuk oleh pandangan Jepang ini dan untuk itu ditulisnya satu buku khusus tentang Indonesia di Pasifik dengan melihat Jepang sebagai motor dari pembangunan Asia dan Indonesia Raya sebagaimana sudah disinggung di atas. Indonesia Raya dengan demikian menjadi suatu proyek politik dan mungkin kelak administrasi dalam dukungan militerisme Jepang, salah satunya adalah gerak menuju semenanjung Malaya.

Dalam hubungan itu beberapa hal memainkan peran kuat di sana yaitu, pertama, faktor Jepang dan kedua faktor keserumpunan dalam hubungan dengan Malaya dan Filipina. Pada gilirannya konsep Indonesia Raya hidup subur di Malaya semenanjung dalam suatu perkembangan politik yang sedikit berbelit-belit, namun secara singkat bisa dikatakan sebagai berikut ini. Ekspansi Jepang ke kawasan ini yang sebentar lagi disebut sebagai Asia Tenggara ditandai oleh jatuhnya semenanjung Melaya dan kelak jatuhnya Singapura ke tangan Jepang pada awal tahun 1942.

Dalam rentetan itu pada bulan Februari 1942 Jepang menaklukkan Hindia Belanda dan sekaligus Belanda kolonial. Pendudukan Jepang atas wilayah ini pada gilirannya menghidupkan nasionalisme Malaya yang sudah hidup pada tahun 1920-an.

Dengan ini Jepang menghunus pedang bermata dua yaitu di satu sisi menghancurkan yang, penjajah Inggris dan menghancurkan pula elite penguasa yang terdiri dari raja-raja di Malaya, dan di sisi lain memberikan angin kepada elite baru yaitu para pemimpin nasionalisme Malaya yang baru saja berkembang dan mendapatkan dukungan penuh Jepang. Untuk memahami ini perlu diperiksa konteks masyarakat Malaya tentang siapa yang

tergolong elite Malaya dan apa perannya. Kelompok masyarakat ini terdiri dari tiga bagian.

Pertama, kelompok Islam yang gerakannya sudah berawal dari Renesans Islam di Timur Tengah abad sembilan belas. Salah satu perhatiannya adalah memberikan suatu jawaban tegas terhadap perubahan radikal masyarakat Melayu yang dibawakan oleh kaum Eropa, Cina, dan India dalam suatu paham anti-kolonialisme. Malah para aktivis kelompok ini sudah menampilkan dan menerbitkan artikel-artikel dalam jurnal-jurnal Mesir dalam hubungan dengan soal-soal yang menyangkut kegiatan-kegiatan politik "pan-Indonesia", yang pada gilirannya tidak lain dari *Indonesia Raya* itu.

Kelompok kedua, adalah para birokrat yang terlatih dalam birokrasi Inggris yang terutama berasal dari kalangan bangsawan dan feodal Melayu dengan dukungan kuat pihak Inggris. Kelompok ketiga, adalah kaum sekuler yaitu kaum cendekiawan Malaya yang kebanyakan terdiri dari kaum inteligentsia, guru-guru, dan wartawan. Pandangannya mirip dengan pandangan kaum muslim pembaharu di atas. Bagi kedua kelompok ini membela "Malaya Raya" dan "Indonesia Raya" hampir sama artinya.

Peran Jepang semakin tajam lagi ketika di sana dibentuk PETA, Pembela Tanah Air, di mana para pemuda dan cendekiawan memainkan peran penting. Malah gerakan itu semakin kuat ketika di sana pada bulan juli 1945 dibentuk KRIS, Kesatuan Rakyat Indonesia Semenanjung, yang kelak diubah menjadi "Kekuatan Rakyat Indonesia Istimewa" di bawah pimpinan datuk Ibrahim Yakoob dan Dr. Burhanuddin Al-Hemy, dengan tujuan mencapai kemerdekaan dari Inggris, dan persatuan dengan Indonesia.

Semuanya sudah dirundingkan dengan Soekarno dan Hatta. Dengan jatuhnya Jepang pada bulan Agustus 1945 semua cita-cita dan usaha itu praktis mati di tempat dan tidak berkembang sejak itu.[14]

Ketika di atas dikatakan bahwa semua cita-cita Indonesia Raya mati di tempat di Malaya sebenarnya ini lebih dikatakan dalam

[14] Ketiga kelompok ini dibicarakan dengan baik oleh Barbara Watson Andaya dan Leonard Y. Andaya, 1982, A *History of Malaysia*, Macmillan Asian Histories Series, hlm. 248-250. Bandingkan juga dengan K.G. Tregonning, 1964, A History of Modern Malaya, David McKay Company, Inc., New York, hlm. 280- 281.

hubungan dengan Jepang. Namun duapuluh tahun kelak Indonesia Raya muncul lagi dan kali ini dengan tingkat kesungguhan yang jauh-jauh lebih besar. Tan Malaka mengatakan soal Indonesia Raya versi Soekarno dalamrangka Asia Raya versi militerisme Jepang boleh dikatakan semuanya mati di tempat ketika Jepang menyerah kepada Sekutu pada bulan Agustus tahun 1945. Namun, tidak sampai 20 tahun, atau tepatnya Januari 1963 Malaya dengan semua isu tentang pembentukan konfederasi yang bernama Malaysia kembali memunculkan mimpi dan

cita-cita Indonesia Raya yang sudah lama terpendam.[15] Di tengah semua jenis perlawanan Indonesia terhadap pembentukan konfederasi Malaysia—secara diplomatik, militer, agitasi, dan ekonomi—dan didukung pula oleh perlawanan Philipina terhadap pembentukan konfederasi tersebut diadakan pertemuan segitiga antara Malaysia, Indonesia, dan Philipina yaitu Soekarno, Tengku Abdul Rahman, bulan Mei 31, dan 1 Juni 1963, dan presiden Macapagal melicinkan jalan bagi pertemuan para menteri luarnegeri dengan tujuan sebagai berikut:

Di sana disetujui bahwa jaminan independen bagi keinginan rakyat negeri Borneo Utara harus diselenggarakan dalam pengawasan Sekretaris Jendera PBB dan para penandatangan harus melihat kemungkinan (*explore*) pembentukan konfederasi yang longgar antara mereka yang dikenal sebagai "Maphilindo". Hal-hal yang menyangkut perincian dari usulan ini akan menjadi tugas untuk dikerjakan dalam suatu pertemuan kepala Negara ketiga Negara yang menurut rencanaakan diselenggarakan pada Juli 30, sekali lagi, di Manila.[16]

Di sini bukan tempatnya untuk mendiskusikan panjang-lebar tentang masalah "Ganyang Malaysia" namun yang mau ditunjukkan di sini adalah semangat Sukarno dengan dukungan

---

[15] Dikatakan terpendam karena semangat itu tidak pernah mati di dalam hati Bung Karno. Ketika pada tahun 1955 diselenggarakan pertemuan Asia Afrika dan Amerika Latin di Bandung bagi Soekarno tidak lain dari pencerminan semangat kosmopolitanisme Indonesia Raya. Cita-cita Ganefo, *Games of the New Emerging Forces*, sebagai suatu bentuk pertemuan olahraga akbar sedunia tidak lain mencerminkan semangat dan cita-cita kosmopolitanisme Indonesia Raya di mata dunia.

[16] Baca Rex Mortimer, Indonesian Communism under Sukarno, Ideology and Politics, 1959 -1965, 207-241. Kutipan di atas berasal dari hlm. 215.

penuh Muhammad Yamin untuk mewujudkan Indonesia Raya sampai titikdarah penghabisan.

Ketika menyebut nama Muhammad Yamin maka kita menyinggung seorang yang dengan penuh *passion* mengidam-idamkan pembentukan Indonesia Raya. Muhammad Yamin meneliti dan memeriksa naskah-naskah kuno dengan penuh nafsu baik dari dalam negeri maupun dari luar negeri. Dari pemeriksaan tersebut Muhammad Yamin sampai kepada penulis Hugo de Groot, atau yang lebih dikenal dengan nama Latinnya Hugo Grotius, seorang filosof dan penulis hukum internasional Belanda, yang tidak mengakui hak milik asing, Portugis, atas koloni di kepulauan Nusantara:

Dengan sangat pasti kami simpulkan bahwa orang Portugis bukanlah pemilik wilayah - wilayah jang kini dimasuki orang Belanda yakni Djawa, Sumatera dan sebagian besar dari pada tanah Maluku karena tidak seorang-jua pun menjadi pemilik suatu benda, yang tidak pernah menjadi miliknya sendiri atau pun yang sudah jadi milik atas nama orang lain.

Pulau-pulau yang kami sebutkan saat ini mempunyai dan dulu pun selalu mempunyai raja-rajanya sendiri, negaranya sendiri (*suam rem publicam*), undang-undang dan hukumnya sendiri (*suas leges, sua iura*). Perdagangan dengan orang Portugis diperkenankan sebagaimana juga dengan bangsa lain. Demikianlah ketika mereka membayar upeti dan memohon hak berdagang kepada raja-rajanya mereka cukup memberikan jaminan bahwa mereka bukan tuan akan tetapi orang luar pendatang. Mereka tidak boleh menetap kecuali dengan izin.[17]

---

[17] Ini adalah sepenggal alinea yang terdapat di dalam buku Hugo Grot ius, 1605, De Iure Praedae, (tentang Hukum Penjarahan), naskah terbitan H.G.Hama ker, 1868, hlm.207-208, sebagaimana dikutip Muhammad Yamin dalam Pembahasan Undang-Undang Dasar Republik Inidonesia, tanpa keterangan tentang penerbit, tanpa tahun, tapi kira-kira awal tahun 1960-an, hlm. 566. Karena naskah ini termasuk barang langka di sini dimuat secara lengkap teks Latinnya:"*Non esse autem Lusitanos earum partium dominos, ad quas Batavi accedunt, puta Javae, Taprobanae, partis maximae Moluccarum, certissimmo argumento colligimus, quia dominus nemo est ejus rei, quam nec ipse umquam nec alter ipsius nomine possedit. Habent insulae istae, quas dicimus, et semper habuerunt suos reges, suam rem publicam, suas leges, sua jura: Lusitanis mercatus, ut aliis gentibus conceditur: itaque et tributa cum pendunt, et jus mercandi a Principibus exorant, dominos se non esse sed ut externos advenire satis testantur: ne habitant quidem nisi precario*." Naskah ini sudah diterjemahkan Yamin, akan tetapi untuk keperluan ini penulis memakai terjemahan sendiri.

Sangat bisa diduga bahwa Yamin tidak mengutip de Groot karena penafikannya terhadap Portugis, karena Yamin pun tahu bahwa dalam hatinya de Groot mengingkari hak Portugis dan mengiakan hak Belanda.

Namun, dengan mudah bisa ditebak, bagi Yamin yang terpenting bukan penafikan akan tetapi sudah adanya suatu sistem kenegaraan yang luas jangkauannya dengan undang-undang dan hukumnya sendiri yang mengesahkan eksistensi Astadwipa impiannya. Namun, di pihak lain, pendapat de Groot ini menjadi penting karena jaminan hukum internasional bahwa pengalihan hak kepemilikan tidak diperkenankan. Atas dasar itu Yamin, sebagai seorang *passionate researcher*, mendaku seluruh pulau yang pernah dimiliki Madjapahit yang disebutnya sebagai *Astadwipa Nusantara*, pulau yang Delapan,kata Yamin, sebagai milik Indonesia Raya.

Pada saat ini, sekurang-kurangnya sampai tahun 1960-an, Indonesia baru menjadi "Saptadwipa", pulau yang Tudjuh, yaitu Irian, Maluku, Nusa Tenggara, Sulawesi, Kalimantan, Djawa, dan Sumatra. Pulau kedelapan yang seharusnya menjadi milik Astadwipa Nusantara adalah seluruh semenanjung Malaya. Yamin mendaftarkannya satu per satu dalam nama yang diberikan oleh Madjapahit.[18] Malaya dalam pandangan Yamin, sebagai diuraikan dalam penjelasan undang-undang dasar adalah: "*batang leher* kepulauan Indonesia daerah jang Delapan. Mentjeraikan Malaja dari pada Indonesia berarti dengan sengadja dari mulanja melemahkan kedudukan Negara Republilk Indonesia dalam perhubungan internasional: mempersatukan Malaja dengan Indonesia menurut konsepsi ketatanegaraan dengan mengakui kemerdekaan masing - masing jang telah tertjapai mengandung arti menguatkan kedudukan itu dan membulatkan daerah menurut dasar kebangsaan, keinginan, dan menurut geopolitik udara, daratan dan lautan. Keinginan hendak bersatu dengan Indonesia Selatan dengan daerah jang Delapan sampai kepada hari

[18] Seluruh Semenanjung Melaya meliputi: Pahang, Hudjungmedini (Djohor), Lengkaksuka (Kedah), Saimwang (Semang), Kelantan, Terangganau, Naçor (Ligor), Pakamuar (Pekan Muar), Dungun (di Terangganau), Tumasik (Singapura), Sanghyang Hudjung, Kelang (Kedah, Negeri Sembilan), Keda, Djere (Djering, Petani), Kandjap (Singkep), Niran (Karimun). Baca Yamin, Pembahasan Undang-undang Dasar, hlm. 423.

ini ternjata baik dan ichlas. Menurut suatu pendapat dan pendirian, maka sekarang dalam abad XX kesempatan jang sebesar-besarnja seluruh tanah Malaja (semenandjung Melaka) kembali bersatu bersama-sama penduduknja dengan Negara Republik Indonesia dengan mengakui kedaulatan masing- masing kedua Negara. …"[19]

Kesimpulan Yamin yang paling utama adalah bahwa abad duapuluh adalah waktu palingtepat, dan menjadi tugas "Angkatan Bangsa 1960":

… [m]embersihkan daerah Astadwipa Nusantra pulau jang Delapan dari pada pendjadjahan, kembali kepangkuan daerah Indonesia dengan mengakui kemerdekaan masing-masing bagian jang telah tertjapai. Sebelum Angkatan Bangsa 1960 mentjapai tahun 2000 semoga lahirlah konsepsi ketatanegaraan jang Angkatan Bangsa 1945 belum berdaja menjusun dan melaksanakannja. Revolusi Indonesia jang belum selesai selalu memperingatkan …bahwa sesungguhnya kemerdekaan jalah hak segala bangsa; oleh

sebab itu pendjadjahan harus dihapuskan karena bertentangan dengan peri-kemanusiaan dan peri-keadilan. Lenjaplah segala enclaves dan hilanglah status seperdua enclaves dipulau Singapura, dan bersatulah kembali daerah dan Bangsa Indonesia dalam Republik Indonesia Raja dengan daerah dan Bangsa Indonesia di Semenandjung Melaju, Kalimantan Utara, Irian Barat, Singapura, Timur Dilly, sehingga terbentuklah dalam abad XX ini djua Bangsa Indonesia diatas wilajah Nusantara dipulau jang Delapan.[20]

Demikian keyakinan dan dalam arti tertentu "nafsu teritorial" Yamin sebegitu rupa sehingga menurut pendapatnya revolusi Indonesia takkan selesai sebelum "peta ketatanegaraan *Astadwipa Nusantara yang Delapan* lengkap tergambar untuk membina Bangsa Indonesia Raya".

[19] Yamin, Pembahasan Undang-undang Dasar, hlm. 413. Cetak miring tanda penegas tambahan penulis.

[20] Yamin, Pembahasan Undang-undang Dasar, hal. 414.

Reformasi dan Indonesia-Dalam

Ketika Demokrasi Terpimpin Sukarno hancur pada tahun 1966 hanya setahun berikutnya Malaysia kembali dirangkul Orde Baru dan perseteruan kedua bangsa diakhiri. Keduanya atau ketiganya dengan Filipina disatukan dalam suatu organisasi regional-internasional yang bernama ASEAN. Namun, dengan semua yang sudah dibahas di atas sebagai latarbelakang bisa dilihat bahwa ASEAN sama sekali bukan Maphilindo, dan sama sekali bukan cermin dari Indonesia Raya yang dicita-citakan sejak awal abad duapuluh.

Dengan ini sama sekali tidak berarti semangat dan cita-cita Indonesia Raya mati dalam diri Orde Baru yang dipimpin oleh militer. Proyek Indonesia Raya ini muncul lagi dalam bentuk yang sama sekali berbeda namun dengan biaya politik, sosial, diplomatik, agitasi, dan militer yang jauh-jauh lebih besar dari proyek "Ganyang Malaysia", baik ditinjau dari segi psikologi politik, ekonomi politik dan terutama dari segi lamanya persoalan itu sendiri sampai mencapai selesainya yaitu apa yang disebut sebagai proyek "Timor Timur", 1975-2000, 25 tahun lamanya. Di sini juga bukan tempatnya untuk berbicara panjang-lebar tentang Timor Timur.

Kalau proyek Indonesia Raya versi Soekarno dirangsang oleh imperialisme Jepang maka proyek Indonesia Raya Orde Baru dirangsang oleh "kematian" imperialisme kuno Iberian, yaitu kolonialisme Portugis, yang sudah tiba di ujung ketika biaya ekonomi politik tidak mampu lagi ditanggung negara metropolitan Portugis. Proyek Timor Timur secara jauh-jauh lebih kuat mengangkat keluar proyek Indonesia Raya untuk beberapa alasan berikut ini: Pertama, wilayah ini sama sekali bukan wilayah dalam peta *Nederlands Indië* yang bisa didaku sebagai wilayah Indonesia pasca-kolonial.

Kedua, dengan sumberdaya terbatas di Timor Timur apa sebenarnya yang diinginkan Indonesia? Ketiga, dalam berbagai kesempatan dikatakan para pejabat Orde Baru bahwa tidak ada ambisi teritorial. Namun, ketiadaan ambisi itu tidak bisa menjelaskan biaya ekonomi-politik yang begitu tinggi yang ditanggung Indonesia.

Dengan dukungan internasional yang luas dan dengan referendum rakyat akhirnya Timor Leste memutuskan untuk melepaskan diri dari Indonesia.

Pada gilirannya referendum, keputusan presiden Habibie, lebih menjadi legitimasi demokratis yang diterima Indonesia, terutama ABRI, dengan penuh keengganan, dan kegetiran. Keengganan itu terlihat dari tidak sepenuh hatinya Indonesia meninggalkan gelanggang Timur Lorosae; sebegitu rupa sehingga intervensi internasional terpaksa diundang. Proyek Indonesia Raya versi Orde Baru ini dipaksa berakhir dengan tragis olehkoalisi internasional di bawah komandan Australia. Pengakhirnnya merendahkan

martabat Indonesia di mata Internasional karena berakhir tanpa perlawanan Angkatan Bersenjata Republik Indonesia, ABRI. Perlawanan berdarah dengan kekerasan malah dialihkan kepada rakyat Timor Timur, dan bukan pertempuran melawan pasukan koalisiantar-bangsa.[21]

Dengan demikian untuk ketiga kalinya proyek Indonesia Raya terpaksa diakhiri. Proyek pertama berakhir ketika Jepang dihancurkan sekutu pada Perang Dunia kedua. Proyek Indonesia Raya kedua berakhir ketika Demokrasi Terpimpin dihancurkan Orde Baru dalam masa Perang Dingin dengan bayang-bayang negara adikuasa di baliknya, Amerika Serikat. Proyek ketiga dihancurkan, ketika ABRI diusir keluar Timor Timur oleh pasukan gabungan internasional dengan Australia sebagai komandannya.

Namun, selain faktor eksternal kembalinya konsep Indonesia Raya ke titik nol inibukan karena ambisi dan cita-cita Indonesia Raya menghilang akan tetapi kuatnya faktor internal ketika desakan politik dalam negeri yang tidak memungkinkan mengejar cita-cita tersebut, protes masyarakat warga di dalam yang menolak peran militer di luar proporsi, dan terakhir kesiapan sumber-daya alami dan insani yang tidak memadai. Bila dilihat lebih jauh maka semuanya lebih menjadi gejala dari sesuatu yang jauh lebih penting di baliknya yaitu hancurnya fasisme militer dan imperialisme Jepang, kejatuhan otoritarianisme Demokrasi Terpimpin, dan runtuhnya neo-fasisme Orde Baru dengan ambisi teritorial yang tidak terkendali dengan militer sebagai pendukung utamanya.

---

[21] Tentang ini baca Daniel Dhakidae "Memahami Rasa Kebangsaan dan Menyimak Bangsa Sebagai Komunitas-komunitas Terbayang" dalam pengantar edisi Indonesia untuk buku Ben Anderson, 2001, *Imagined Communities*, diterbitkan atas Kerjasama INSIST, hlm. xliii-xlv i.

Ditinjau dari titik-tolak dan titik-tilik di atas yaitu ambisi teritorial proyek Indonesia Raya maka reformasi yang menyusulnya, bukan sekedar suatu urutan kronologis akan tetapi suatu pembalikan soal, yang kira-kira bisa ditempatkan dalam posisi dipatahkannya ide tentang ekspansionisme yang dalam prosesnya diarahkan menuju suatu titik ekstrim yang lain lagi.

Bila ambisi Indonesia Raya senantiasa berarti gerak keluar, maka reformasi menjadi gerak kedalam. Bila ambisi Indonesia Raya memerlukan suatu dukungan militer sehabis-habisnya maka demi harkat manusia dan bangsa, dan keberhasilan meningkatkan kemakmuran dan keadilan militer harus ditarik dari peran politik yang dimainkannya sejak dulu.

Malah dalam suatu pemikiran yang lebih jauh reformasi ingin mengontrol militer sampai ke titik-titik paling dasar, yang biasanya didengar sebagai "kembalikan ABRI ke tangsi" sebelum Orde Baru jatuh dan dalam slogan professionalisme militer masa reformasi. Bilamana otoritarianisme menjadi prasyarat pendukung Indonesia Raya, maka reformasi menuntut demokrasi dengan seluruh kompleksitas paham itu agar bisa diterjemahkan menjadi demokrasi yang berdaya guna.

Namun, gerak kedalam mengandung dan sekaligus juga mengundang begitu banyak soal yang tadinya bukan tidak terpikirkan akan tetapi ketika menjadi kenyataan semuanya seperti terbata-bata menghadapinya.

Dari gerak kosmopolitan menuju berbaliknya ke dalam maka daerah-daerah muncul ke atas permukaan, dan kesadaran akan pentingnya daerah tiba-tiba mencuat dan bolehlah dikatakan sebagai suatu gerak "menemukan kembali Indonesia", *"re-inventing* Indonesia", yang hilang selama ini. Sejak "Pemerintah Revolusiner Republik Indonesia, PRRI" di Sumatra dan "Perdjuangan Semesta, Permesta", di Sulawesi, daerah yang kuat selalu diidentikkan dengan pemberontakan, sehingga sejak itu daerah dengan segala macam cara diusahakan untuk dilemahkan, dan kalau perlu diperlemah.

Maka otonomi daerah merupakan pembalikan yang luar biasa dari kosmopolitanisme imperial menuju *micro-politics* dengan desentralisasi dan otonomi yang menjadi gerak utama. Indonesia bukan yang ekstensif dalam semangat ekspansionis akan tetapi Indonesia yang intensif, dengan melihat ke dalam, dengan mengarahkan kembali pandangan kepada wilayah-wilayah di

dalamnya. Dalam masa Indonesia Raya sebagian sumber daya, insani dan alami, diserap ke pusat dalam suatu gerak sentripetal dan karena itu daerah tidak menjadi sesuatu yang penting bagi republik. Kini gerak itu diusahakan untuk dibalik menjadi gerak sentri-fugal menuju otonomi daerah, dan desentralisasi.

Reformasi mematahkan jarak itu, apa yang hilang direbut kembali, dan perseteruan dihapus, dan dengan demikian kita lihat bahwa negara itu diruntuhkan dan melebur ke dalam masyarakat atau apa yang disebut sebagai keberhasilan *"collapsing the state within civil society"*. Sekali negara yang teralienasi tersebut melebur ke dalam masyarakat maka kontrol sosial diperpanjang dan diperluas, tidak terkonsentrasi pada

titik tertentu, tidak perlu lagi kontrol harus disalurkan hanya kepada kepada tiga partai-- yang dalam praktek hanya kepada satu partai, Golkar—dan DPR semata-mata akan tetapi demokrasi langsung bisa berjalan melalui demonstrasi, pernyataan publik, dan melalui lembaga-lembaga publik lainnya. Dengan demikian masyarakat menjadi pemilik sendiri dari kreativitasnya sendiri dalam berbagai bidang seperti ekonomi, kebudayaan, dan lain sebagainya.

Kepemilikan langsung terhadap kreativitas ekonomi dalam masa otonomi daerah terungkap dalam pertikaian-pertikaian yang menyangkut kedaulatan, kekuasaan, dan kewenangan dalam berbagai bidang. Kepemilikan langsung dalam bidang ekonomi bisa menjelaskan pertikaian-pertikaian terhadap pendapatan yang dikelola oleh pabrik-pabrik seperti pabrik semen, untuk mengambil contoh yang paling utama, dan pertambangan dengan pertambangan minyak dan gas, batubara, timah, emas, dan lain sebagainya sebagai contoh utama dalam pertikaian merebut sumber-daya ekonomi bangsa ini.

Hal yang sama berlangsung di bidang politik. Meleburkan negara ke dalam masyarakat memberikan dampak yang luas dan luar biasa terhadap pengambil-alihan organisasi politik seperti partai politik. Belum pernah di dalam sejarah politik Indonesia orang mendirikan partai mencapai sembilan ratusan partai pada tahun 1998-1999, meskipun masyarakat sendiri mengontrol dan menjadi 181 yang terdaftar secara legal, dan akhirnya hanya 48 partai yang boleh mengikut pemilihan umum. Yang menjadi penting di sini bukan jumlah partai, akan tetapi kegairahan baru dengan pengalaman

menjadikan ekonomi, politik, dan kebudayaan menjadi milik sendiri yang pada dasarnyamemabukkan masyarakat itu.[22]

Bilamana ini semuanya lebih menyangkut suatu wilayah yang jauh-jauh lebih kasat mata maka kedaulatan di bidang hukum menjadi sesuatu yang lebih sulit. Seperti sudah dikemukakan di atas ketika negara Orde Baru dileburkan ke dalam masyarakat maka kekuasaan negara yang boleh dikatakan hampir absolut itu sedang dipreteli sampai habis ketika birokrasi dam militer pendukungnya yang paling utama diperlemah. Contoh terbaik adalah peraturan daerah di banyak kabupaten, Perda, diumumkan dengan melawan konstitusi dan tidak ada yang kuasa membatalkannya. Pengambil-alihan itu bisa dilihat dengan jelas dalam kasus-kasus di daerah.

Dalam paralelnya dengan apa yang terjadi di daerah otonom adalah dengan melemahnya pusat dan daerah-daerah mengambil inisiatif untuk menunjukkan kekuasaan dan wewenangnya di berbagai bidang terutama dalam pembuatan peraturan. Seorang bupati di Flores menunjukkan wewenangnya untuk membatalka n pendaratan suatu pesawat karena dia sendiri tidak mendapat tiket pulang ke daerahnya. Persoalan utama bukan pembatalan pendaratan itu akan tetapi mengambil alih wewenang untuk memberi "izin mendarat" atau "tidak mendarat" malah kalau perlu "terbang dan tidak terbang" yang dipegang suatu badan negara yang sama sekali berbeda.

Semua ini merangsang suatu keinginan untuk mengadakan gerak balik yangdibicarakan berikut ini.

Reformasi dan "Negara Otopilot"

Gerak balik itu bukan sesuatu yang tanpa dasar, karena alasan yang selalu dikemukakan adalah adanya yang disebut sebagai *the absence of the state*, hilang/absen/tak tampak dari yang disebut negara itu. Salah satu bentuk *the absence of the state* adalah merajalelanya konflik-konflik horisontal dengan dasar agama yang sebegitu saja dibiarkan sehingga setiap kelompok bisa menjadi hakim sendiri tanpa memedulikan hukum.

---

[22] Tentang perkembangan ini baca Daniel Dhakidae, 1999, "Partai-partai Politik Indonesia, Kisah Pergerakan dan Organisasi dalam Patahan-patahan Sejarah" dalam Litbang Kompas, Partai-partai Politik Indonesia, Idelogi, Strategi, dan Program, Penerbit Kompas, Jakarta, hlm 29-31.

Polisi menonton ketika kelompok Achmadiyah digebuk di Banten.[23] Polisi membela dirinya dengan mengatakan bahwa mereka tidak menonton akan tetapi peristiwa terjadi karena provokasi korban yang menyebabkan tindak brutal tersebut. Yang bisa kita perhatikan di sini adalah berlangsungnya *victimizing the victims*, mengorbankan si korban, yang jelas-jelas bukan etika kepolisian. Sikap polisi di sini hanya melipatgandakan penderitaan korban yang "sudah jatuh ditimpa tangga" pula.

Suatu bentuk yang jauh lebih memilukan adalah *professional jealousy* di dalam badan negara yang seolah-olah bergerak tanpa kendali. *Professional jealousy*, kecemburuan professional adalah situasi di mana satu sektor di dalam masyarakat tidak bisa menolerir keuntungan sosial-politik-ekonomi yang diterima oleh sektor lain di dalam masyarakat dengan suatu konsekuensi kekerasan baik simbolik maupun kasat mata. Yang terjadi di sini adalah serang-menyerang antara polisi dan tentara yang terjadi di begitu banyak tempat di seluruh bangsa ini.[24]

Dalam hal pertama yang terjadi adalah suatu proses pembiaran yang bisa diduga berlangsung menurut jajaran komando---dalam suatu konflik massal tindakan hanya mungkin berdasarkan komando. Ini berarti adanya suatu *reflected action*, tindakan yang sudah diperhitungkan sebelumnya. Sedangkan dalam hal kedua yang terjadi adalah semata-mata tindak kekerasan demi kekerasan, *sheer violence for the sake of violence*, oleh badan-badan yang diberi hak dan kewajiban oleh rakyat untuk memakai kekerasandemi membela rakyat dan bangsa.

Dengan demikian bisa disaksikan di sini mengapa yang disebut sebagai *the absence of the state* itu bukan sekedar lelucon karena

---

[23] http://www.republika.co.id/berita/breaking-news/nusantara/ 11/02/11/ 163625-kronologi-penyerangan- ahmadiyah-cikeusik.

[24] Paya Kumbuh, Sumatra Barat, http://apchr.murdoch.edu.au /minihub/siarlist/maillist.html; Karawang: http:// www.koran-sindo.com/node/345833; Karawang: http://www.republika.co.id/ berita/nasional/hukum /13/11/19/mwieid-kronologi-bentrok-polisi- lawan-tentara-di-k arawang-versi-polri; Yogyakarta, serangan kaum bersenjata di Cebongan yang berakhir dengan penggrebekan dan penembakan di penjara Wiragunan Yogyakarta, ekno.kompas.com/read/2013/05/14/14481035/rutan. wirogunan.tunda. terima.penganiaya. anggota. tn i; dan banyak lain lagi. http://www.merdeka.com/ tag/p/penembakan-lapas/ Semuanya diunduh tanggal 29 dan 30 Juni 2014.

hilangnya peran negara itu berlangsung di dua ranah sekaligus, yaitu ranah negara dan ranah masyarakat sipil. Bagaimana menjelaskan gejala yang begitu memilukan ini?

Secara sosial yang selalu bisa dimengerti adalah paham bahwa masyarakat adalah sumber konflik dan konflik itu baru bisa diredam kalau ada negara yang membawa kebudayaan, etik, dan moral, suatu paham yang dikemukakan dan diterima sejak beratus tahun, antara lain seperti yang dikemukakan Thomas Hobbes,1558-1679, yang selalu dikenal dengan diktum yang sampai hari ini masih hidup *bellum omnium contra omnes*, semua berperang melawan semua. Penyelesaiannya hanya negara yang bisa masuk dengan kekerasan sambil membawa kultur dan etik untuk memulihkan situasi "semua berperang dengan semua".

Demikian pula John Locke, 1632-1704, dengan pikiran yang mirip akan tetapi dengan proses berpikir yang berbeda dan sampai kepada kesimpulan serupa yaitu karena kekacauan di dalam masyarakat sipil maka mereka bersetuju untuk menyerahkan sebagian haknya kepada negara. Negara bertindak berdasarkan wewenang yang diwakilkan itu.

Dalam sejarah bangsa ini pun terjadi sesuatu yang tidak kalah gentingnya seperti yang dibayang-bayang Hobbes dan Lock di Inggris. *Nagarakertagama* memberikan suatu deskripsi yang sangat plastis mengenai hal ini yaitu mengenai tugas negara. Dalam keadaan tidak normal ketika terjadi pemberontakan, dan perintah pusat kerajaan Majapahit tidak digubris maka ... mereka didatangi pasukan ekspedisi dan ditiadakan sama sekali oleh tindakan pasukan *jaladi mantry* nan tak terbilang jumlah, dan mashur namanya.[25]

"Ditiadakan sama sekali" dalam bahasa Jawa Kuna disebut sebagai *"wiçirna sahana"* yang lebih tepat diterjemahkan menjadi "dikirim ke lembah ke-tiada-an" agar sirna, musnah tanpa bekas dari muka dan bahkan dari perut bumi. Orde Baru dengan teliti menjalankan apa yang dikerjakan dan diceritakan Nagarakertagama untuk me-*wiçirna sahana*-kan musuh-musuhnya dalam hal terjadi konflik seperti peristiwa Lampung dansebagainya.

[25] Rakawi Prapañca dari Majapahit, The Nagara-Kertagama,terjemahan Theodore G.Th. Pigeaud, Ph.D. Leyden, The Hague-Martinus Nijhoff, 1960, hal.19. Naskah asli bahasa Jawa Kuna hal. 13.

Di "ujung" penguasaan masyarakat sipil 2014 tiba-tiba ada kerinduan akan "kehadiran negara" akibat dari bertahun-tahun kehilangan kehadirannya, *the absence of the state*, yang diucapkan dalam berbagai ungkapan seperti "negara lemah", negara "oto-pilot" dalam berbagai upaya memajukan, dan membangun bangsa ini. Bangsa ini maju ke depan tanpa memedulikan negara ada atau tidak, dengan seluruh konsekuensi sosial dan politik seperti yang diungkapkan di atas. Kerinduan ini seolah-olah menjadi suatu ratapan rindu *"to bring the state back in",* menghadirkan kembali negara.

Di tengah hal seperti di ataslah yang tadinya seperti sayup-sayup kini semakin lantang dilontarkan isyu tentang kekuatan negara yang dirancang untuk menembusi lapisan-lapisan sosial di bawah atau di sampingnya, dan di atasnya, agama akan diatur kembali dengan risiko kepercayaan masyarakat akan ditertibkan; agama-agama "sesat" akan diluruskan. Semuanya itu dikumandangkan demi kebangsaan---kekuatan kebangsaan yang didukung oleh negara yang kuat.

Collapsing the state itu ternyata membawa konsekuensi luas untuk masa reformasi ini. Salah satu terjemahannya bisa dilihat dalam gejala yang secara populer disebut sebagai "negara oto-pilot". Mangkirnya negara bisa dilihat sebagai sinisme di satu sisi atau juga suatu realitas di sisi lain; namun, dua-duanya menunjuk kepada suatu gejala tidak hadirnya. Suatu sistem liberal akan menyambut gejala ini dengan tangan terbuka karena semakin kecil campur tangan negara semakin baik. Namun, kesimpulan ini secara tegas ditolak kenyataan adanya birokrasi besar yang lamban karena kelebihan berat namun memiliki daya absorpsi tinggi terhadap anggaran negara secara tidak produktif.

Suatu paradox nampak di sini ketika tuduhan negara otopilot terjadi justru ketika pertumbuhan ekonomi meningkat, ketika pemilihan umum berlangsung secara rutin setiap lima tahun, dan tidak ada unsur apa pun yang (mampu) menginterupsi; ketika demokrasi Indonesia disebut sebagai "demokrasi terbesar" setelah India, dan Amerika Serikat; ketika Indonesia dinaikkan tingkatnya menjadi negara dengan *middle income group*, suatu yang baru terjadi sekarang dalam pemerintahan SBY, dan mendapat kehormatan diterima ke dalam kepemimpinan ekonomi dunia dengan

menjadi anggota "G-20" karena kemajuan ekonomi tersebut. Mengapa?

Hampir tidak mungkin menutup mata bahwa semua itu tidak mampu membendung "otopilot" itu sebagai *political discourse*, yaitu kenyataan masyarakat mencari sendiri apa yang memenuhi kebutuhannya tanpa memedulikan ada atau tidak ada "pilot"; masyarakat mencari sendiri penyelesaian konflik sosial-politik-ekonomi karena negara dengan seluruh aparatnya tidak mampu menawarkan penyelesaian itu.

Namun, di sini juga letak soal karena mempersoalkan "negara oto-pilot" sebetulnya menghunus dan mengacungkan pedang bermata dua. *Pertama*, kalau selama ini masalah "oto pilot" itu dipersoalkan maka semua ditempatkan dalam konteks melihat kegagalan kepemimpinan yang tidak lain dari mempersoalkan kegagalan negara yang bertumpu pada dan bersimbolkan presiden dan kepresidenan. Kegagalan termaksud pada gilirannya berada pada dua ranah sekaligus yaitu ranah koersif dan kedua ranah *"a statesman's imagination"*.

Pada ranah koersif diharapkan pengambilan keputusan dan tindakan-tindakan untuk menyelesaikan konflik-konflik sosial yang selama ini dalam kasus-kasus besar tidak kelihatan bayang-bayang adanya negara dan kepemimpinan negara. Suatu keputusan mahkamah Agung dengan begitu saja bisa diabaikan seorang bupati kepala daerah kabupaten sehingga memberikan kesan tiadanya otoritas dan tiadanya kordinasi antara aparat negara. Kalau di atas sudah dibicarakan *professional jealousy*, maka yang terjadi di sini adalah *professional disobedience* antara satu sektor birokrasi negara terhadap sektor lainyang tentu saja menghapus dan menghilangkan otoritas suatu pemerintah pusat yang menjadi simbol negara.

Pada ranah imaginasi seorang negarawan diharapkan adanya pemikiran ke depan yang menarik suatu bangsa untuk mencapai yang tidak mungkin tercapai demi penaklukan suatu masa depan untuk meningkatkan harkat dan kemakmurannya.

Kedua, dengan mempersoalkan ini sebetulnya diabaikan suatu "keberhasilan" masyarakat sipil, *civil society*, yang diperjuangkan dengan menguras keringat dan darah untuk menumbangkan rezim otoriter Orde Baru ketika masyarakat sipil berhasil merebutkebebasan dan kemerdekaan untuk mengurus dirinya sendiri, dan menentukan tujuannya sendiri, dan mengorganisasikan

dirinya sendiri demi tujuan itu; itulah salah satu keberhasilan reformasi. Inilah yang diperjuangkan dan diperoleh ketika suatu rezim otoriter Orde Baru tumbang. Kebebasan dan kemerdekaan menjadi puncak keberhasilan sedangkan yang lain-lain adalah konsekuensi yang dengan sendirinya menyusul seperti kebebasan pers, kebebasan berorganisasi yang berpuncak pada pendirian partai-partai politik. Ketidak hadiran negara dalam hal ini lebih menunjukkan keberhasilan dari pada kegagalan.

"Otopilot" dalam pengertian ini harus diterima sebagai keberhasilan karena harus ada *"take and give"* antara negara dan masyarakat dengan prinsip *"society where ever possible, state where ever necessary"*, semua yang bisa dikerjakan masyarakat diserahkan kepadanya, negara hanya campur tangan bilamana diperlukan. Pers cetak dan televisi berkambang sebegitu rupa sehingga campur tangan negara lebih menjadi hambatan bukan bantuan. Dalam bidang kreatif masyarakat harus diberikan kesempatan seluas-luasnya. Sedangkan tindakan koersif negara terhadap pelanggaran hukum dan pemerkosaan hak asasi menjadi keniscayaan untuk menghindari suatu *Hobbesian warfare* di mana semua berperang melawan semua.

Namun, karena reformasi identik dengan demokrasi maka kenyataan "otopilot" seolah-olah mempertanyakan secara mendasar tentang tujuan demokrasi itu sendiri.

Mengajukan pertanyaan ini dengan sendirinya menunjukkan bahwa kita mengalami soal serius dengan demokrasi itu sendiri---bilamana demokrasi itu ingin ditempatkan ke dalam paham kepemimpinan. Secara tradisional "pemimpin itu dilahirkan", dan bukan dilatih.

Secara tradisional pemimpin yang dilahirkan itu adalah pemimpin karismatik seperti Soekarno, dan dalam arti tertentu Soeharto yang tidak memimpin karena dipilih akantetapi memilih dirinya sendiri menjadi pemimpin. Dalam arti itu pemimpin sama seperti penyair:*poeta nascitur*, penyair lahir dan bukan dibuat. Dalam masyarakat tradisional sebagian besar ketua suku adalah kaum karismatik yang menjalankan kepimpinan karismatik di tengah kaum bangsawan lokal karena keperkasaan, pengetahuan, *local knowledge and local wisdom* dan lain sebagainya: mereka lahir

untuk itu. Masa modern sangat jarang, untuk tidak mengatakam mustahil, menghasilkan itu.

Ketika semuanya tidak berhasil memunculkan pemimpin maka mesin elektoral dihidupkan dan dijalankan para pegawai di tengah konstituen yang pasif, yang lebih dikenal sebagai Golput, dan para *swing voters*, yang selalu dikatakan sebagai pemenang setiap pemilihan umum yang diselenggarakan. Dalam hubungan itu yang dihasilkan adalah *leaderless democracy* karena, *homo politicus* sejati adalah seorang yang penuh gairah, keputusan, dan tanggungjawab, *passion, judgement and responsibility*.[26] Dengan kata lain pemenang pemilihan umum tidak dengan sendirinya menjadi pemimpin negara dan menjadi negarawan yang *"tactful in coercion"* dan *"fruitful in imagination"*.

Hal lain adalah memahami dunia "para politisi" itu sendiri yang begitu menguasai masa reformasi. Dua pemandangan berbeda muncul di sini. Kalau pada masa Orde Baru kita disuguhi pandangan hijau seragam militer; kini politisi profesional tersebar dalam seluruh jajaran ber-*pants and suits*, berjas dan berdasi, dalam partai dari pusat sampai kedaerah, dalam dewan perwakilan pusat sampai ke puluhan provinsi, dan ratusan kabupaten dan kota.

Dua hal bisa menjelaskan hal ini. *Pertama*, dalam keadaan tertekan seperti masa kolonial dan masa otoriter berpolitik adalah *vocation*, panggilan. Hampir setiap nasionalis mengerjakan politik sebagai "panggilan"/*vocation/Beruf*. Dalam hal ini panggilan itu berasal dari dua tempat yaitu kenyataan di luar dan adanya *sense of responsibility* yang berasal dari dalam hati seseorang. Bagi mereka berpolitik adalah menjalankan suatu panggilan yang pada gilirannya menunjukkan suatu hubungan meta-fisikal: berpolitik adalah demi suatu cita-cita dari dia yang memanggil. *Kedua*, dalam masa kebebasan reformasi dengan dukungan finansial tinggi politik tidak lagi dianggap suatu panggilan/*vocation* akan tetapi lebih menjadi suatu profesi/karier.

Dengan demikian kita memiliki dua jenis politisi yaitu pertama mereka yang memilih politik demi suatu cita-cita atau yang secara populer demi idealisme; merekahidup untuk politik, *they live*

[26] Perry Anderson, "Max Weber and Ernest Gellner: Science, Politics, Enchantment", dalam Perry Anderson, A Zone of Engagement, Verso, London, New York, 1992, p. 183.

for politics. Kedua, adalah mereka yang memilih politik sebagai karier dari satu tingkat ke tingkat lebih tinggi. Mereka boleh dibilang sebagaipolitisi yang hidup dari politik, *they live from politics*. Politik lebih menjadi ladang tempat mengambil keuntungan. Dari sana jarang lahir pemimpin otentik karena para pemimpin berasal dari mereka yang hidup *untuk* dan bukan hidup *dari* politik".[27]

Renungan Penutup

Seperti sudah kita lihat pergerakan kekuasaan negara, dengan mempertimbangkan emosi politik mutakhir, sangat bisa diperhitungkan untuk membundarkan lingkaran.

Tadinya kita pikir bahwa pergerakan itu bergerak secara linier; akan tetapi dua pasangan calon presiden dan wakil presiden 2014 mengarahkan perhatian kita ke tempat lain, bukan perkembangan linier, akan tetapi suatu perkembangan retrogresif. Dengan mengatakan sebagai "perkembangan retrogresif" ada nada pesimis karena retrogresi selalu menunjukkan kembali ke status degeneratif, menjadi lebih buruk dari keadaan masa kini, suatu kemunduran. Di sini saya tidak terlalu mempersoalkan apakah itu perkembangan buruk atau baik, dengan kata lain tidak ada *value judgement* di sini. Yang dikemukakan di sini sungguh datar tanpa memberi warna apa pun selain mengatakan bahwa *the circle is closed*, dari negara kuat melalui masyarakat kuat dan akhirnya sangat boleh jadi kembali ke negara kuat.

Komentator asing mengemukakan pendapat dengan penuh keprihatinan bahwa demokrasi Indonesia berada dalam ancaman ketika melihat bahwa simbol fasis dipamerkan tanpa rasa bersalah, dan simbol militer dipakai dengan penuh kebanggaan. Fasisme saya abaikan saja karena konsep fasisme yang dipakai secara populer itu mengambil pengertian *a man in the street*, karena perkembangan ekonomi-politik Indonesia pada masa sekarang tidak/belum mencapai suatu tahap agar totalitarianisme seperti fasisme sebagai sistem bisa bertumbuh dan mampu dipergunakan secara efektif.

Akan tetapi sebagaimana pembicaraan sudah berlangsung dari awal paham negara kuat senantiasa membawa soal, tantangan, dan hasil akhir yang sudah bisa dibaca kalau sejarah memberikan sesuatu yang bisa dipelajari. Negara kuat versi Demokrasi

[27] Perry Anderson …, hlm. 184.

Terpimpin dengan Mohammad Yamin sebagai ideolog di baliknya adalah negara kuat ekspansionis ketika Indonesia Raya ditafsirkan sebagai sebagai warisan masa lalu yaitu Astadwipa, pulau yang delapan, sebagai *terminus ad quem* ketika sebagian besar sumber daya dikerahkan untuk membulatkan wilayah Indonesia Raya yang pada waktu itu baru menjadi Saptadwipa, pulau yang tujuh. Seluruh imaginasi tentang Indonesia Raya versi itu gagal karena konflik berdarah dari dalam yang memakan nyawa jutaan rakyat, dan di pihak lain persaingan Perang Dingin tidak memperkenankan itu diwujudkan.

Sedangkan Indonesia Raya versi Orde Baru, yang tidak pernah dikeluarkan dalam diskursus akan tetapi dikerjakan dalam politik dengan mengambil alih Timor Timur, juga gagal. Hal ini sungguh menarik dalam retrospeksi karena dari dalam kegagalan itu akibat demokrasi hasil gerakan reformasi dengan alat utama *electoral democracy*, alias pemilihan dalam suatu referendum. Dari luar kegagalan itu karena persekongkolan kekuatan-kekuatan besar dunia dengan kedigdyaan militernya menghancurkan Indonesia Raya versi Orde Baru.

Perkembangan mutakhir sungguh memukau, sekurang-kurangnya untuk kami para pengamat. Indonesia Raya diambil lagi menjadi gerakan, dan gerakan itu ditabalkan menjadi partai yang bersaing keras menuju kursi tertinggi negara ini. Hampir tidak mungkin saya menempatkan Indonesia Raya versi partai ini dalam posisi mana. Namun, kalau sekiranya apa yang saya kemukakan di atas mendekati kebenaran ketika Indonesia Raya ekspansionis mengalami kegagalan demi kegagalan maka Indonesia Raya ini harus ditempatkan ke dalam arti "intensif" dan "bukan ekstensif", harus ditempatkan dalam arti *deepening Indonesian democracy* yang pada gilirannya juga berarti *democracy with a leader* dan bukan *leaderless democracy*. Indonesia Raya hanya mungkin ditafsirkan dalam arti itu untuk tidak mengulang dua jenis kegagalan Indonesia Raya ekstensif- ekspansionis.

Pasangan lain mengambil alih inti- inti paham Soekarno seperti "berdaulat secara politik", "berdikari di bidang ekonomi", dan berkepribadian dalam kebudayaan" dengan tag line Soekarno "revolusi mental". "Berdaulat secara politik" dari segi Indonesia Raya ekstensif masih menyisakan banyak soal perbatasan dengan

negara tetangga. Pada gilirannya mempertahankan Indonesia Raya dalam arti itu menuntut kekuatan militer yang besar dan tangguh.

"Berdikari di bidang ekonomi" mengantarkan kita untuk berpengalaman *déjà vu* tentang sesuatu yang sudah lama hilang dari ingatan. Namun, berekonomi dengan sebagian besar pangan dasar hasil impor akan dengan sendirinya membawa Soekarno ke depan publik mutakhir. Dengan begitu Soekarno tetap menjadi konsep dan apa yang dikemukakan oleh dua pasang calon itu hanya mengatakan bahwa Bung Karno tetap menjadi obsesi. Soekarno sebagai konsep dan Soekarno sebagai obsesi senantiasa bertarung tak kenal batas waktu, yang satu akan muncul bila yang lainnya tenggelam.

"Berkepribadian dalam kebudayaan" menuntut suatu *"counter culture"* yang meyakinkan di tengah globalisme dengan seluruh perkembangan teknologi dan terutama teknologi komunikasi zaman sekarang. Semuanya ini *high call* yang tidak bisa dikerjakan hanya oleh negara kuat, yang menjadi keharusan; dan juga tidak bisa dikerjakan oleh hanya oleh masyarakat kuat yang menjadi kemungkinan utama. Dengan kata lain imaginasi negara kuat tidak bisa menafikan masyarakat kuat karena hanya gabungan keduanya memungkinkan pencapai imaginasi di atas.

Kedua pasang calon seolah-olah mengantarkan kita lagi kepada sesuatu yang jarang jadi persoalan sekarang, yaitu nasionalisme, kebangsaan dalam berbagai arti dan dimensinya. Kalau kebangsaan pada masa kolonial bisa dirumuskan dengan jelas, kebangsaan masa kini lebih mendapat tantangan daripada jawaban. Kebangsaan dalam masa Indonesia Raya ekstensif-ekspansionis bisa dengan mudah dirumuskan karena patriotisme juga lebih mudah dimobilisasikan karena "rasa *memiliki* suatu bangsa" bisa dikumandangkan di depan musuh bersama.

Namun, hubungan antara kebangsaan dan demokrasi tidak pernah jelas di mana pun karena ada perbedaan halus yang ada di sana. Kebangsaan bisa berlangsung dengan aman tanpa adanya demokrasi sebagaimana ditunjuk bangsa-bangsa di Timur Tengah; sedangkan, di pihak lain, demokrasi tidak bisa berlangsung tanpa adanya rasa kebangsaan. Namun, keduanya bisa bertemu di tempat yang sama yaitu merangkul *citizenship*, rasa dimiliki oleh suatu kesatuan seperti bangsa. Dalam arti ini tidak ada kebangsaan tanpa kewargaan.

Demokrasi baru bermakna kalau paham *citizenship* menjadi bagian utuh daripadanya. Apa artinya ini? Paham *citizenship* bisa meghindari apa yang disebut sebagai *tyranny of the majority*--- hanya suara, dan jumlah suara yang menentukan kebenaran. Namun, di pihak lain logos mengatakan bahwa suatu kebenaran atau kebaikanbahkan bisa ditunjukkan, diungkapkan dan dibela hanya oleh satu suara karena kesalahan yang dibela mayoritas tetap menjadi kesalahan dan kekeliruan betapa pun mayoritas itu berada di baliknya. Pengalaman Indonesia dalam masa penjajahan membuktikan itu dengan sangat elegan bahwa suara satu orang seperti Soekarno, satu orang Hatta, satu orang Sjahrir dengan superioritas etis tidak lebih buruk dari seluruh struktur kolonial dan mayoritas pembelanya. Karena itu *deliberative democracy* yang menghormati akal, kebenaran, dan kesepakatan adalah sesuatu yang pantas dikembangkan.

Dalam hubungan dengan yang di atas paham minoritas adalah paham numerikal- statistikal. Sedangkan konsep *citizenship* tidak mengenal paham minoritas. Karena itu ungkapan "melindungi minoritas" adalah salah kaprah karena ada *logical fallacy* di sana. Pertama, melindungi menjadi konsep paternalistik sedangkan "minoritas" adalah *excluding concept,* menggesernya keluar dari ranah *citizenship*. Bila konsep kewarganegaan menjadi inti maka perlindungan hanya mungkin oleh dan dalam pembelaan konstitusional karena setiap warganegara berhak atas perlindungan konstitusi. Dalam arti konstitusional setiap warganegara mengambil bagian utuh dalam *sovereignty* yang dibela konstitusi suatu bangsa karena untuk itulah kemerdekaan Indonesia diproklamasikan.

Renungan ini memegang suatu tesis bahwa Indonesia Raya versi ekstensif- ekspansionis sudah lalu masanya, dan tak terpanggilkan lagi. Masa kini harus dianut Indonesia Raya versi intensif- mendalam yang menukik ke kalbu diri dan menyentuh inti kebangsaan. Bila diterjemahkan dalam arti politik ini berarti mengolah demokrasi produktif, dengan mendalamkan demokrasi itu, *deepening democracy*, agar kita berdaulat dalam politik. Bila diterjemahkan dalam arti ekonomi ia berarti pengelolaan sumber daya demi kepentingan rakyatnya agar kita berdiri di atas kaki kita sendiri; dalam kebudayaan tidak ada pilihan lain dari memiliki kepribadian sebagai bangsa.

Inilah keutamaan sesungguhnya seperti dikatakan stanza ketiga lagu asli Indonesia Raya, yang jarang atau malah tidak pernah dilagukan, yang agaknya menganutprinsip sama:

S'lamatlah Ra'jatnja
S'lamatlah Poetranja
Poelaoenja Laoetnja
Sem'wanja
Madjoelah Negrinja
Madjoelah Pandoenja
Oentoek Indonesia Raja ***

MENGEMBALIKAN KERUKUNAN UMAT BERAGAMA

Oleh **Budhy Munawar-Rachman**

DALAM tahun-tahun belakangan ini semakin banyak didiskusikan mengenai kerukunan hidup beragama. Diskusi-diskusi ini sangat penting, bersamaan dengan berkembangnya sentimen-sentimen keagamaan, yang setidak-tidaknya telah menantang pemikiran teologi kerukunan hidup beragama itu sendiri, khususnya untuk membangun masa depan hubungan antaragama yang lebih baik--lebih terbuka, adil dan demokratis.

Kita semua tahu, bahwa masalah hubungan antaragama di Indonesia belakangan ini memang sangat kompleks. Banyak kepentingan ekonomi, sosial dan politik yang mewarnai ketegangan tersebut. Belum lagi agama sering dijadikan alat pemecah belah atau disintegrasi, karena adanya konflik-konflik di tingkat elite dan militer.

Tulisan ini tidak akan membahas latar-belakang ekonomi, sosial, dan politik dari kehidupan antaragama di Indonesia belakangan ini--yang memang sudah banyak dianalisis--tetapi justru ingin kembali ke pertanyaan dasar: Adakah dasar teologis yang diperlukan untuk suatu basis kerukunan hidup beragama?

Pertanyaan ini penting, karena selama ini teologi dianggap sebagai ilmu dogmatis, karena menyangkut masalah akidah, sehingga itu tidaklah perlu dibicarakan--apalagi dalam hal antaragama. Sehingga terkesan teologi sebagai ilmu yang tertutup, dan menghasilkan masyarakat beragama yang tertutup. Padahal iklim masyarakat global dan pascamodern dewasa ini lebih bersifat terbuka dan pluralistis.

Eksklusif atau Pluralis?

Memang, dalam sejarah telah lama berkembang doktrin mengenai eksklusivitas agama sendiri: Bahwa agama sayalah yang paling benar, agama lain sesat dan menyesatkan. Pandangan semacam ini masih sangat kental, bahkan sampai sekarang, seperti

termuat dalam tidak hanya buku-buku polemis, tetapi juga buku ilmiah.

Rumusan dari Ajith Fernando, teolog kontemporer misalnya masih menarik untuk diungkapkan di sini. Katanya "Other religions are false paths, that mislead their followers" (Agama lain adalah jalan sesat, dan menyesatkan pengikutnya). Ungkapan Ajith Fernando ini memang sangat keras dan langsung tergambar segi keesklusivitasannya. Dan yang menjadikan kita kaget adalah Kitab Suci ternyata dianggapnya membenarkan hal tersebut.

Pandangan eksklusif seperti itu memang bisa dilegitimasikan--atau tepatnya dicarikan legitimasinya--lewat Kitab Suci. Tetapi itu bukan satu-satunya kemungkinan. Sebagai contoh, dalam tradisi Katolik, sejak Konsili Vatikan II (1965), sudah jelaslah bahwa pandangan menjadi sangat terbuka ke arah adanya kebenaran dan keselamatan dalam agama-agama non-Kristiani.

Karl Rahner, teolog besar yang menafsirkan Konsili Vatikan II, merumuskan teologi inklusifnya yang begitu terbuka, kira-kira dengan mengatakan. "Other religions are implicit forms of our own religion" (Agama lain adalah bentuk-bentuk implisit dari agama kita). Tulisan Karl Rahner mengenai ini dibahas dalam bab "Christianity and the Non-Chrisitian Religions" dan "Observations on the Problem of the 'anonymous Christian'," dalam bukunya Theological Investigations, vol. 5 dan 14.

Dalam pemikiran Islam, masalah ini juga terjadi secara ekspresif. Walaupun dalam Islam sejak awal sudah ada konsep "Ahl al-Kitab" (Ahli Kitab) yang memberi kedudukan kurang lebih setara pada kelompok non-muslim, dan ini dibenarkan oleh Alquran sendiri, tetapi selalu saja ada interpretation away--yaitu suatu cara penafsiran yang pada akhirnya menafsirkan sesuatu yang tidak sesuai lagi dengan bunyi tekstual Kitab Suci, sehingga ayat yang inklusif misalnya malah dibaca secara eksklusif.

Perspektif Baru

Kembali pada teologi eksklusif di atas, begitulah, kita baik kaum Muslim maupun umat Kristen telah mewarisi begitu mendalam teologi eksklusif yang rumusan inti ajarannya adalah--seperti ditulis oleh filsuf agama terkemuka Alvin Plantiga--"the tenets of one religions are in fact true; any propositions that are incompatible with these tenets are false" atau John Hick, "*The*

exclusivivits think that their description of God is the true description and the others are mistaken insofar they differ from it."

Karena pandangan tersebut, maka mereka menganggap bahwa hanya ada satu jalan keselamatan: yaitu agama mereka sendiri. Pandangan ini jelas mempunyai kecenderungan fanatik, dogmatis, dan otoriter!!!

Oleh karena itulah diperlukan suatu perspektif baru dalam melihat "Apa yang dipikirkan oleh suatu agama, mengenai agama lain dibandingkan dengan agama sendiri" Perspektif ini akan menentukan apakah seorang beragama itu menganut suatu paham keberagamaan yang eksklusif, inklusif atau pluralis. Apakah ia seorang yang terbuka atau otoriter?

Menganut suatu teologi eksklusif dalam beragama bukan hal yang sulit. Karena secara umum, sepanjang sejarah sebenarnya kebanyakan orang beragama secara eksklusif. Kalau ukurannya adalah Konsili Vatikal II, maka baru sejak 1965 lah secara resmi ada usaha-usaha global untuk memulai perkembangan teologi ke arah yang inklusif.

Dan baru belakangan ini saja berkembang teologi yang lebih pluralis--yang lebih merentangkan inklusivitas ke arah pluralis dengan menekankan lebih luas sisi yang disebut paralelisme dalam agama-agama--yang digali lewat kajian teologi agama-agama.

Teologi pluralis melihat agama-agama lain dibanding dengan agama-agama sendiri, dalam rumusan: Other religions are equally valid ways to the same truth (John Hick); Other religions speak of different but equally valid truths (John B Cobb Jr); Each religion expresses an important part of the truth (Raimundo Panikkar); atau setiap agama sebenarnya mengekspresikan adanya The One in the many (Sayyed Hossein Nasr). Di sini jelas teologi pluralis menolak paham eksklusivisme, sebab dalam eksklusivisme itu ada kecenderungan opresif terhadap agama lain.

Teologi Agama-Agama

Di antara perkembangan baru mengenai teologi pluralis ini, sekarang berkembang suatu cabang ilmu yang disebut teologi agama-agama (theology of religions). Kita perlu memperhatikan perkembangan baru ini, karena dalam teologi ini termuat suatu pijakan modern dalam membangun kerukunan hidup beragama:

Suatu pijakan yang berangkat dari kesadaran pentingnya memperhatikan pluralitas dari dalam teologi itu sendiri.

Dewasa ini penerimaan atas pluralisme tidak bisa hanya didasarkan atas kesadaran bahwa kita ini adalah bangsa yang majemuk dari segala segi SARA-nya, sebab kalau ini pijakannya, maka kita sebenarnya berangkat dari kenyataan sosial yang terfragmentasi (terpecah-pecah)--yang karena itu diperlukan pluralisme sebagai cara untuk menghindari kefanatikan, jadi fungsinya hanya sebagai a negative good.

Padahal kebutuhan sekarang bukan hanya karena fakta sosiologis saja, tapi bisakah paham pluralisme itu dibangun karena begitulah faktanya mengenai Kebenaran Agama, bukan hanya karena fakta sosialnya! Pluralisme adalah bagian dari--seperti sering dikatakan Prof Dr Nurcholish Madjid--"pertalian sejati kebinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban (genuine engagement of diversities within the bonds of civility).

Nah, persis sejalan dengan kebutuhan itu, teologi agama-agama bisa menjelaskan alasan teologisnya mengapa suatu agama perlu masuk dalam dialog antar-agama, yang didalamnya akan didalami bersama partner dialog, "*a new depths of understanding of God's saving ways*". Di sini teologi agama-agama akan mempersiapkan komunitas beragama dalam kepemimpinan teologis dalam memasuki dialog antaragama itu.

Ini penting sebab sekarang diyakini diktum: Those who know only their own religion, know mone. Those who are not decisively committed to one faith, know no others. To be religious today is to be interreligious! Jika diktum ini sudah diterima, akan lebih mudahlah memasuki dialog antaragama dan selanjutnya segi teologisnya, yang dari sini pemerkayaan iman akan sangat dimungkinkan. Usaha-usaha besar pencarian "Etika Global" dari agama-agama yang populer sejak Sidang Parlemen Agama-agama (1993), menurut saya akan jauh lebih mendasar jika berangkat dari dialog teologis, yang meneguhkan sikap paralelisme itu--yang mengekspresikan kesadaran "Satu Tuhan, dalam banyak jalan".

Saya ingin menutup artikel ini dengan kutipan dari ajaran Sufi. Para sufi tidak saja menegaskan kesatuan wahyu, tetapi juga menganggap diri mereka sendiri sebagai pelindung Islam dan pelindung agama-agama lain. Pemimpin Sufi seperti Jalal al-Din

Rumi, misalnya melukiskan pandangan pluralisnya dengan menggunakan gambaran berikut.
"Meskipun ada bermacam-macam agama, tujuannya adalah satu. Apakah Anda tidak tahu bahwa ada banyak jalan menuju ka'bah?...Oleh karena itu apabila yang Anda pertimbangkan adalah jalannya maka sangat beraneka ragam dan sangat tidak terbatas jumlahnya; tetapi apabila yang Anda perimbangkan adalah tujuannya, maka semuanya terarah hanya pada satu tujuan."

Akhirnya dalam spirit kesatuan inilah, kita menghargai keberbedaan. Perbedaan agama-agama ini harus dikenal dan diolah lebih lanjut, karena perbedaan ini secara potensial bernilai dan penting bagi setiap orang beragama dalam pemerkayaan imannya.***

MEMAHAMI GEJALA FUNDAMENTALISME

Oleh **Azyumardi Azra**

FUNDAMENTALISME sering mempunyai citra negatif. Peristiwa bunuh diri massal David Koresh dan pengikutnya, yang dikenal sebagai kelompok fundamentalis Kristen "Davidian Branch," pada pertengahan April lalu, hanya memperkuat citra bahwa kaum fundamentalis adalah orang-orang sesat. Di tempat kelahirannya, Amerika Serikat, fundamentalisme punya makna pejoratif seperti fanatik, anti intelektualisme, eksklusif yang sering membentuk cult yang menyimpang dari praktek keagamaan *mainstream*.

Mempertimbangkan perkembangan historis dan fenomena fundamentalisme Kristen, sementara orang menolak penggunaan istilah "fundamentalisme" untuk menyebut gejala keagamaan semacam di kalangan Muslim. Tapi terlepas dari keberatan-keberatan yang bisa dipahami itu, ide dasar yang terkandung dalam istilah fundamentalisme Islam ada kesamaannya dengan funda- mentalisme Kristen; yakni kembali kepada "fundamentals" (dasar- dasar) agama secara "penuh" dan "literal", bebas dari kompromi, penjinakan, dan reinterpretasi.

Dengan mempertimbangkan beberapa karakteristik dasar itu, maka fundamentalisme Islam bukanlah sepenuhnya gejala baru. Muhammad bin 'Abd al-Wahhab dengan kaum Wahhabiyyah bisa dikatakan sebagai gerakan fundamentalisme Islam pertama yang berdampak panjang dan luas. Gerakan Wahhabi muncul sebagai reaksi terhadap kondisi internal umat Islam sendiri; tidak disebabkan faktor-faktor luar seperti penetrasi Barat.

Banyak ahli dan pengamat menilai di masa kontemporer fundamentalisme menggejala jauh lebih kuat di kalangan kaum Muslim dibandingkan di kalangan penganut agama-agama lain. Hal ini tentu saja kontras dengan kenyataan bahwa masyarakat-masyarakat Muslim, yang termasuk ke dalam Dunia Ketiga, dalam beberapa dasawarsa terakhir telah dan sedang menggenjot proses

modernisasi. Modernisasi, menurut banyak sosiolog, pada gilirannya menimbulkan sekularisasi. Dengan kata lain, dalam masyarakat modern yang bersifat saintifik-industrial, kepercayaan, komitmen dan pengamalan keagamaan mengalami kemerosotan.

Teori modernisasi-sekularisasi ini nampaknya semakin kehilangan relevansinya. Harvey Cox misalnya belum lama ini dalam bukunya *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology* (1984) terpaksa "merevisi" teori modernisasi-sekularisasinya seperti yang dikemukakannya dalam The Secular City (1965). Sejauh menyangkut Islam, Ernest Gellner berpendapat, "menyatakan sekularisasi berlaku dalam Islam tidak hanya bisa diperdebatkan. Pandangan seperti itu jelas keliru. Islam sekarang tetap kuat seperti seabad lampau. Bahkan dalam segi-segi tertentu, semakin kuat." (Postmodernism and Religion, 1992).

Mengapa Islam begitu secularization-resistant? Menurut Gellner, hal itu disebabkan watak dasar "High Islam" --sebagai kontras "Folk Islam"-- yang luarbiasa monotheistik, nomokratik, dan pada umumnya sangat berorientasi puritanisme dan skripturalisme. Dalam beberapa dasawarsa terakhir terjadi pergeseran besar dari "Folk Islam" kepada "High Islam". Basis-basis sosial "Folk Islam" sebagian besarnya mengalami erosi, sementara "High Islam" terus semakin kuat. Seperti bisa diduga, "High Islam" menyerukan kepada pengalaman ketat Islam, sebagaimana dipraktekkan di masa-masa awal Islam. Dengan demikian, Gellner menyimpulkan, Islam yang puritan dan skripturalis kelihatannya tidak harus punah dalam kondisi modern. Dunia modern, sebaliknya malah merangsang kebangkitannya.

Dalam segi-segi tertentu orang bisa mempertanyakan keabsahan teori Gellner. Untuk kasus Indonesia, misalnya, pergeseran dari "Folk Islam" kepada "High Islam" dapat diartikan sebagai terjadinya proses "santrinisasi" kaum Muslim. Tetapi penting dicatat, tidak seluruh mereka yang mengalami proses "santrinisasi" ini kemudian menjadi fundamentalis. Bahkan bisa dikatakan, hanya sebagian kecil saja yang bisa dimasukkan ke dalam tipologi fundamentalis; karena itulah mereka disebut sebagai kelompok sempalan belaka. Wajah kaum santri yang ramah dan teduh tetap lebih dominan. Gejala seperti ini agaknya juga dominan di tempat-tempat lain di Dunia Muslim.

Poin ini penting ditegaskan. Pengamat Barat khususnya, sering keliru--apakah sengaja atau tidak--dengan mengidentikkan gejala "kebangkitan" Islam (atau tepatnya intensifikasi keagamaan) di kalangan kaum Muslim sebagai fundamentalisme Islam. Dalam kerangka inilah maka pengamat Barat secara tidak bertanggungjawab menganggap Islam sebagai "ancaman" vis-a-vis Dunia Barat. Pandangan Barat seperti itu jelas tidak hanya naif tetapi juga sangat distortif. Kajian-kajian yang lebih obyektif, adil dan jujur diperlukan berbagai pihak untuk memahami gejala fundamentalisme Islam secara lebih baik.***

MENYEGARKAN KEMBALI PEMAHAMAN ISLAM

Oleh **Ulil Abshar-Abdalla**

SAYA meletakkan Islam pertama-tama sebagai sebuah "organisme" yang hidup; sebuah agama yang berkembang sesuai dengan denyut nadi perkembangan manusia. Islam bukan sebuah monumen mati yang dipahat pada abad ke-7 Masehi, lalu dianggap sebagai "patung" indah yang tak boleh disentuh tangan sejarah.[1]

Saya melihat, kecenderungan untuk "me-monumen-kan" Islam amat menonjol saat ini. Sudah saatnya suara lantang dikemukakan untuk menandingi kecenderungan ini.

Saya mengemukakan sejumlah pokok pikiran di bawah ini sebagai usaha sederhana menyegarkan kembali pemikiran Islam yang saya pandang cenderung membeku, menjadi "paket" yang sulit didebat dan dipersoalkan: paket Tuhan yang disuguhkan kepada kita semua dengan pesan sederhana, take it or leave it! Islam yang disuguhkan dengan cara demikian, amat berbahaya bagi kemajuan Islam itu sendiri.

Jalan satu-satunya menuju kemajuan Islam adalah dengan mempersoalkan cara kita menafsirkan agama ini. Untuk menuju ke arah itu, kita memerlukan beberapa hal.

Pertama, penafsiran Islam yang non-literal, substansial, kontekstual, dan sesuai denyut nadi peradaban manusia yang sedang dan terus berubah.

Kedua, penafsiran Islam yang dapat memisahkan mana unsur-unsur di dalamnya yang merupakan kreasi budaya setempat, dan mana yang merupakan nilai fundamental. Kita harus bisa membedakan mana ajaran dalam Islam yang merupakan pengaruh kultur Arab dan mana yang tidak.

Islam itu kontekstual, dalam pengertian, nilai-nilainya yang universal harus diterjemahkan dalam konteks tertentu, misalnya konteks Arab, Melayu, Asia Tengah, dan seterusnya. Tetapi, bentuk-

[1] Kompas, Senin, 18 November 2002.

bentuk Islam yang kontekstual itu hanya ekspresi budaya, dan kita tidak diwajibkan mengikutinya.

Aspek-aspek Islam yang merupakan cerminan kebudayaan Arab, misalnya, tidak usah diikuti. Contoh, soal jilbab, potong tangan, qishash, rajam, jenggot, jubah, tidak wajib diikuti, karena itu hanya ekspresi lokal partikular Islam di Arab.

Yang harus diikuti adalah nilai-nilai universal yang melandasi praktik-praktik itu. Jilbab intinya adalah mengenakan pakaian yang memenuhi standar kepantasan umum (*public decency*). Kepantasan umum tentu sifatnya fleksibel dan berkembang sesuai perkembangan kebudayaan manusia. Begitu seterusnya.

Ketiga, umat Islam hendaknya tidak memandang dirinya sebagai "masyarakat" atau "umat" yang terpisah dari golongan yang lain. Umat manusia adalah keluarga universal yang dipersatukan oleh kemanusiaan itu sendiri. Kemanusiaan adalah nilai yang sejalan, bukan berlawanan, dengan Islam.

Larangan kawin beda agama, dalam hal ini antara perempuan Islam dengan lelaki non-Islam, sudah tidak relevan lagi. Quran sendiri tidak pernah dengan tegas melarang itu, karena Quran menganut pandangan universal tentang martabat manusia yang sederajat, tanpa melihat perbedaan agama. Segala produk hukum Islam klasik yang membedakan antara kedudukan orang Islam dan non-Islam harus diamandemen berdasarkan prinsip kesederajatan universal dalam tataran kemanusiaan ini.

Keempat, kita membutuhkan struktur sosial yang dengan jelas memisahkan mana kekuasaan politik dan mana kekuasaan agama. Agama adalah urusan pribadi; sementara pengaturan kehidupan publik adalah sepenuhnya hasil kesepakatan masyarakat melalui prosedur demokrasi. Nilai-nilai universal agama tentu diharapkan ikut membentuk nilai-nilai publik, tetapi doktrin dan praktik peribadatan agama yang sifatnya partikular adalah urusan masing-masing agama.

Menurut saya, tidak ada yang disebut "hukum Tuhan" dalam pengertian seperti dipahami kebanyakan orang Islam. Misalnya, hukum Tuhan tentang pencurian, jual beli, pernikahan, pemerintahan, dan sebagainya. Yang ada adalah prinsip-prinsip umum yang universal yang dalam tradisi pengkajian hukum Islam

klasik disebut sebagai maqashidusy syari'ah, atau tujuan umum syariat Islam.

Nilai-nilai itu adalah perlindungan atas kebebasan beragama, akal, kepemilikan, keluarga/keturunan, dan kehormatan (honor). Bagaimana nilai-nilai itu diterjemahkan dalam konteks sejarah dan sosial tertentu, itu adalah urusan manusia Muslim sendiri.

BAGAIMANA meletakkan kedudukan Rasul Muhammad SAW dalam konteks pemikiran semacam ini? Menurut saya, Rasul Muhammad SAW adalah tokoh historis yang harus dikaji dengan kritis, (sehingga tidak hanya menjadi mitos yang dikagumi saja, tanpa memandang aspek-aspek beliau sebagai manusia yang juga banyak kekurangannya), sekaligus panutan yang harus diikuti (qudwah hasanah).

Bagaimana mengikuti Rasul? Di sini, saya mempunyai perbedaan dengan pandangan dominan. Dalam usaha menerjemahkan Islam dalam konteks sosial-politik di Madinah, Rasul tentu menghadapi banyak keterbatasan. Rasul memang berhasil menerjemahkan cita-cita sosial dan spiritual Islam di Madinah, tetapi Islam sebagaimana diwujudkan di sana adalah Islam historis, partikular, dan kontekstual.

Kita tidak diwajibkan mengikuti Rasul secara harfiah, sebab apa yang dilakukan olehnya di Madinah adalah upaya menegosiasikan antara nilai-nilai universal Islam dengan situasi sosial di sana dengan seluruh kendala yang ada. Islam di Madinah adalah hasil suatu trade-off antara "yang universal" dengan "yang partikular".

Umat Islam harus ber-ijtihad mencari formula baru dalam menerjemahkan nilai-nilai itu dalam konteks kehidupan mereka sendiri. "Islam"-nya Rasul di Madinah adalah salah satu kemungkinan menerjemahkan Islam yang universal di muka Bumi; ada kemungkinan lain untuk menerjemahkan Islam dengan cara lain, dalam konteks yang lain pula. Islam di Madinah adalah one among others, salah satu jenis Islam yang hadir di muka Bumi.

Oleh karena itu, umat Islam tidak sebaiknya mandek dengan melihat contoh di Madinah saja, sebab kehidupan manusia terus bergerak menuju perbaikan dan penyempurnaan. Bagi saya, wahyu tidak berhenti pada zaman Nabi; wahyu terus bekerja dan turun kepada manusia. Wahyu verbal memang telah selesai dalam Quran,

tetapi wahyu nonverbal dalam bentuk ijtihad akal manusia terus berlangsung.

Temuan-temuan besar dalam sejarah manusia sebagai bagian dari usaha menuju perbaikan mutu kehidupan adalah wahyu Tuhan pula, karena temuan-temuan itu dilahirkan oleh akal manusia yang merupakan anugerah Tuhan. Karena itu, seluruh karya cipta manusia, tidak peduli agamanya, adalah milik orang Islam juga; tidak ada gunanya orang Islam membuat tembok ketat antara peradaban Islam dan peradaban Barat: yang satu dianggap unggul, yang lain dianggap rendah. Sebab, setiap peradaban adalah hasil karya manusia, dan karena itu milik semua bangsa, termasuk milik orang Islam.

Umat Islam harus mengembangkan suatu pemahaman bahwa suatu penafsiran Islam oleh golongan tertentu bukanlah paling benar dan mutlak, karena itu harus ada kesediaan untuk menerima dari semua sumber kebenaran, termasuk yang datangnya dari luar Islam. Setiap golongan hendaknya menghargai hak golongan lain untuk menafsirkan Islam berdasarkan sudut pandangnya sendiri; yang harus di-"lawan" adalah setiap usaha untuk memutlakkan pandangan keagamaan tertentu.

Saya berpandangan lebih jauh lagi: setiap nilai kebaikan, di mana pun tempatnya, sejatinya adalah nilai Islami juga. Islam-seperti pernah dikemukakan Cak Nur dan sejumlah pemikir lain-adalah "nilai generis" yang bisa ada di Kristen, Hindu, Buddha, Konghucu, Yahudi, Taoisme, agama dan kepercayaan lokal, dan sebagainya. Bisa jadi, kebenaran "Islam" bisa ada dalam filsafat Marxisme.

Saya tidak lagi memandang bentuk, tetapi isi. Keyakinan dan praktik keIslam-an yang dianut oleh orang-orang yang menamakan diri sebagai umat Islam hanyalah "baju" dan forma; bukan itu yang penting. Yang pokok adalah nilai yang tersembunyi di baliknya.

Amat konyol umat manusia bertikai karena perbedaan "baju" yang dipakai, sementara mereka lupa, inti "memakai baju" adalah menjaga martabat manusia sebagai makhluk berbudaya. Semua agama adalah baju, sarana, wasilah, alat untuk menuju tujuan pokok: penyerahan diri kepada Yang Maha Benar.

Ada periode di mana umat beragama menganggap, "baju" bersifat mutlak dan segalanya, lalu pertengkaran muncul karena

perbedaan baju itu. Tetapi, pertengkaran semacam itu tidak layak lagi untuk dilanggengkan kini.

MUSUH semua agama adalah "ketidakadilan". Nilai yang diutamakan Islam adalah keadilan.

Misi Islam yang saya anggap paling penting sekarang adalah bagaimana menegakkan keadilan di muka Bumi, terutama di bidang politik dan ekonomi (tentu juga di bidang budaya), bukan menegakkan jilbab, mengurung kembali perempuan, memelihara jenggot, memendekkan ujung celana, dan tetek bengek masalah yang menurut saya amat bersifat furu'iyyah. Keadilan itu tidak bisa hanya dikhotbahkan, tetapi harus diwujudkan dalam bentuk sistem dan aturan main, undang-undang, dan sebagainya, dan diwujudkan dalam perbuatan.

Upaya menegakkan syariat Islam, bagi saya, adalah wujud ketidakberdayaan umat Islam dalam menghadapi masalah yang mengimpit mereka dan menyelesaikannya dengan cara rasional. Umat Islam menganggap, semua masalah akan selesai dengan sendirinya manakala syariat Islam, dalam penafsirannya yang kolot dan dogmatis, diterapkan di muka Bumi.

Masalah kemanusiaan tidak bisa diselesaikan dengan semata-mata merujuk kepada "hukum Tuhan" (sekali lagi: saya tidak percaya adanya "hukum Tuhan"; kami hanya percaya pada nilai-nilai ketuhanan yang universal), tetapi harus merujuk kepada hukum-hukum atau sunnah yang telah diletakkan Allah sendiri dalam setiap bidang masalah. Bidang politik mengenal hukumnya sendiri, bidang ekonomi mengenal hukumnya sendiri, bidang sosial mengenal hukumnya sendiri, dan seterusnya.

Kata Nabi, konon, man aradad dunya fa'alihi bil 'ilmi, wa man aradal akhirata fa 'alihi bil 'ilmi; barang siapa hendak mengatasi masalah keduniaan, hendaknya memakai ilmu, begitu juga yang hendak mencapai kebahagiaan di dunia "nanti", juga harus pakai ilmu. Setiap bidang ada aturan, dan tidak bisa semena-mena merujuk kepada hukum Tuhan sebelum mengkajinya lebih dulu. Setiap ilmu pada masing-masing bidang juga terus berkembang, sesuai perkembangan tingkat kedewasaan manusia. Sunnah Tuhan, dengan demikian, juga ikut berkembang.

Sudah tentu hukum-hukum yang mengatur masing-masing bidang kehidupan itu harus tunduk kepada nilai primer, yaitu keadilan. Karena itu, syariat Islam, hanya merupakan sehimpunan

nilai-nilai pokok yang sifatnya abstrak dan universal; bagaimana nilai-nilai itu menjadi nyata dan dapat memenuhi kebutuhan untuk menangani suatu masalah dalam periode tertentu, sepenuhnya diserahkan kepada ijtihad manusia itu sendiri.

Pandangan bahwa syariat adalah suatu "paket lengkap" yang sudah jadi, suatu resep dari Tuhan untuk menyelesaikan masalah di segala zaman, adalah wujud ketidaktahuan dan ketidakmampuan memahami sunnah Tuhan itu sendiri. Mengajukan syariat Islam sebagai solusi atas semua masalah adalah sebentuk kemalasan berpikir, atau lebih parah lagi, merupakan cara untuk lari dari masalah; sebentuk eskapisme dengan memakai alasan hukum Tuhan.

Eskapisme inilah yang menjadi sumber kemunduran umat Islam di mana-mana. Saya tidak bisa menerima "kemalasan" semacam ini, apalagi kalau ditutup-tutupi dengan alasan, itu semua demi menegakkan hukum Tuhan. Jangan dilupakan: tak ada hukum Tuhan, yang ada adalah sunnah Tuhan serta nilai-nilai universal yang dimiliki semua umat manusia.

Musuh Islam paling berbahaya sekarang ini adalah dogmatisme, sejenis keyakinan yang tertutup bahwa suatu doktrin tertentu merupakan obat mujarab atas semua masalah, dan mengabaikan bahwa kehidupan manusia terus berkembang, dan perkembangan peradaban manusia dari dulu hingga sekarang adalah hasil usaha bersama, akumulasi pencapaian yang disangga semua bangsa.

Setiap doktrin yang hendak membangun tembok antara "kami" dengan "mereka", antara hizbul Lah (golongan Allah) dan hizbusy syaithan (golongan setan) dengan penafsiran yang sempit atas dua kata itu, antara "Barat" dan "Islam"; doktrin demikian adalah penyakit sosial yang akan menghancurkan nilai dasar Islam itu sendiri, nilai tentang kesederajatan umat manusia, nilai tentang manusia sebagai warga dunia yang satu.

Pemisah antara "kami" dan "mereka" sebagai akar pokok dogmatisme, mengingkari kenyataan bahwa kebenaran bisa dipelajari di mana-mana, dalam lingkungan yang disebut "kami" itu, tetapi juga bisa di lingkungan "mereka". Saya berpandangan, ilmu Tuhan lebih besar dan lebih luas dari yang semata-mata tertera di antara lembaran-lembaran Quran.

Ilmu Tuhan adalah penjumlahan dari seluruh kebenaran yang tertera dalam setiap lembaran "Kitab Suci" atau "Kitab-Tak-Suci", lembaran-lembaran pengetahuan yang dihasilkan akal manusia, serta kebenaran yang belum sempat terkatakan, apalagi tertera dalam suatu kitab apa pun. Kebenaran Tuhan, dengan demikian, lebih besar dari Islam itu sendiri sebagai agama yang dipeluk oleh entitas sosial yang bernama umat Islam. Kebenaran Tuhan lebih besar dari Quran, Hadis dan seluruh korpus kitab tafsir yang dihasilkan umat Islam sepanjang sejarah.

Oleh karena itu, Islam sebetulnya lebih tepat disebut sebagai sebuah "proses" yang tak pernah selesai, ketimbang sebuah "lembaga agama" yang sudah mati, baku, beku, jumud, dan mengungkung kebebasan. Ayat Innaddina 'indal Lahil Islam (QS 3:19), lebih tepat diterjemahkan sebagai, "Sesungguhnya jalan religiusitas yang benar adalah proses-yang-tak-pernah-selesai menuju ketundukan (kepada Yang Maha Benar)."

Dengan tanpa rasa sungkan dan kikuk, saya mengatakan, semua agama adalah tepat berada pada jalan seperti itu, jalan panjang menuju Yang Mahabenar. Semua agama, dengan demikian, adalah benar, dengan variasi, tingkat dan kadar kedalaman yang berbeda-beda dalam menghayati jalan religiusitas itu. Semua agama ada dalam satu keluarga besar yang sama: yaitu keluarga pencinta jalan menuju kebenaran yang tak pernah ada ujungnya.

Maka, fastabiqul khairat, kata Quran (QS 2:148); berlombalah-lombalah dalam menghayati jalan religiusitas itu.

Syarat dasar memahami Islam yang tepat adalah dengan tetap mengingat, apa pun penafsiran yang kita bubuhkan atas agama itu, patokan utama yang harus menjadi batu uji adalah maslahat manusia itu sendiri.

Agama adalah suatu kebaikan buat umat manusia; dan karena manusia adalah organisme yang terus berkembang, baik secara kuantitatif dan kualitatif, maka agama juga harus bisa mengembangkan diri sesuai kebutuhan manusia itu sendiri. Yang ada adalah hukum manusia, bukan hukum Tuhan, karena manusialah stake holder yang berkepentingan dalam semua perbincangan soal agama ini.

Jika Islam hendak diseret kepada suatu penafsiran yang justru berlawanan dengan maslahat manusia itu sendiri, atau

malah menindas kemanusiaan itu, maka Islam yang semacam ini adalah agama fosil yang tak lagi berguna buat umat manusia.

Mari kita cari Islam yang lebih segar, lebih cerah, lebih memenuhi maslahat manusia. Mari kita tinggalkan Islam yang beku, yang menjadi sarang dogmatisme yang menindas maslahat manusia itu sendiri.***

ULIL ABSHAR DENGAN LIBERALISMENYA

Oleh **KH Abdurrahman Wahid**

ULIL ABSHAR ABDALLA adalah seorang muda Nahdlatul Ulama (NU) yang berasal dari lingkungan "orang santri", istrinya pun dari kalangan santri, yaitu putri budayawan muslim Mustofa Bisri, sehingga kredibilitasnya sebagai seorang santri tidak pernah dipertanyakan orang. Mungkin juga cara hidupnya masih bersifat santri. Tetapi dua hal yang membedakan Ulil dari orang-orang pesantren lainya, yaitu ia bukan lulusan pesantren, dan profesinya bukanlah profesi lingkungan pesantren. Rupanya kedua hal itulah yang akhirnya membuat ia dimaki-maki sebagai seorang yang "menghina" Islam, sementara oleh banyak kalangan lain ia dianggap "abangan". Dan di lingkungan NU, cukup banyak yang mempertanyakan jalan pikirannya yang memang dianggap "aneh" bagi kalangan santri, baik dari pesantren maupun bukan.

Mengapa demikian? Karena ia berani mengemukakan liberalisme Islam, sebuah pandangan yang sama sekali baru dan memiliki sejumlah implikasi sangat jauh. Salah satu implikasinya, adalah anggapan bahwa Ulil akan mempertahankan "kemerdekaan" berpikir seorang santri dengan demikian bebasnya, sehingga meruntuhkan asas-asas keyakinanya sendiri akan "kebenaran" Islam. Padahal hal itu telah menjadi keyakinan yang baku dalam diri setiap orang beragama tersebut. Itulah sebabnya, mengapa demikian besar reaksi orang terhadap hal ini.

Reaksi seperti ini pernah terjadi ketika penulis mengemukakan bahwa ucapan "Assalamu'alaikum" dapat diganti dengan ucapan lain. Mereka menganggap penulis lah yang memutuskan hal itu. Segera penulis dimaki-maki oleh mereka yang tidak mengerti maksud penulis sebenarnya, sehingga KH. Syukron Makmun dari jalan Tulodong di Kebayoran Baru (Jakarta Selatan) mengemukakan, bahwa penulis ingin merubah cara orang bersholat. Penulis, demikian kata Kyai yang dahulu kondang itu, menghendaki orang menutup shalat dengan ucapan selamat pagi dan selamat sore.

Padahal penulis tahu definisi shalat adalah sesuatu yang dimulai dengan "*Takbiratul Al-Ihram*" dan di sudahi dengan ucapan "Salam". Jadi, menurut paham Mazhab Al-Syafi'i, penulis tidak akan semaunya sendiri menghilangkan salam sebagai peribadatan, melainkan hanya mengemukakan perubahan salam sebagai ungkapan. Baik ketika orang bertemu dengan seorang muslim yang lain maupun dengan non muslim. Di lingkungan Universitas Al-Azhar di Kairo misalnya, para Syaikh/ Kyai yang menjadi dosen juga sering merubah "tanda perkenalan " tersebut, umpamanya saja dengan ungkapan "selamat pagi yang cerah" (Shabah Al-Nur). Kurangnya pengetahuan Kyai kita itu, mengakibatkan beliau berburuk sangka kepada penulis. Dan tentu reaksi terhadap pandangan Ulil sekarang adalah akibat dari kekurangan pengetahuan itu.

Tidak heranlah jika reaksi orang menjadi sangat besar terhadap tokoh muda kita ini. Yang terpenting, penulis ingin menekankan dalam tulisan ini, bahwa Ulil Abshar Abdalla adalah seorang santri yang berpendapat, bahwa kemerdekaan berpikir adalah sebuah keniscayaan dalam Islam. Tentu saja ia percaya akan batas-batas kemerdekaan itu, karena bagaimanapun tidak ada yang sempurna kecuali kehadirat Tuhan. Selama ia percaya ayat dalam kitab suci Al-Qur'an: "Dan tak ada yang abadi kecuali kehadirat Tuhan " (Wallau yabqo illa Wajhah), dan yakin akan kebenaran kalimat Tauhid, maka ia adalah seorang Muslim. Orang lain boleh berpendapat apa saja, tetapi tidak dapat mengubah kenyataan ini. Seorang Muslim yang menyatakan bahwa Ulil anti Muslim, akan terkena Sabda Nabi Muhammad SAW: "Barang siapa yang mengkafirkan saudara yang beragam Islam, justru ialah yang kafir" (Man kaffarahu akhahu musliman fahuwa kafirun).

Ulil dalam hal ini bertindak seperti Ibnu Rusyd (Averros), yang membela habis-habisan kemerdekaan berpikir dalam Islam. Sebagai akibat Averros juga di "kafir" kan orang, tentu saja oleh mereka yang berpikiran sempit dan takut akan perubahan-perubahan. Dalam hal ini, memang spektrum antara pengikut paham sumber tertulis "*Ahl Al-Nahqli*" dan penganut paham serba akal "*Ahl Al-Aqli*" (kaum rasionalisme) dalam Islam memang sangat lebar. Kedua hal ini pun, sekarang sedang ditantang oleh paham yang menerima "sumber intuisi" (ahl Al-Dzauq), seperti dikemukakan oleh Al-Zaribi dari Universitas Yar'muk di Yordania.

Sumber ketiga ini, diusung oleh Al-Imam Al-Ghazali dalam magnumopus (karya besar), " Ihya'ulum al-din", yang saat ini masih diajarkan di pondok-pondok pesantren dan perguruan-perguruan tinggi di seantero dunia Islam.

Jelaslah, dengan demikian "kesalahan" Ulil adalah karena ia bersikap "menentang" anggapan salah yang sudah tertanam kuat di benak kaum muslim. Bahwa kitab suci Al-Qur'an menyatakan "Telah ku sempurnakan bagi kalian agama kalian hari ini" (Alyauma akmaltu dinakum) dan "Masuklah ke dalam Islam/ kedamaian secara menyeluruh " (Udkhulu fi al-silmi kaffah), maka seolah-olah jalan telah tertutup untuk berpikir bebas. Padahal, yang dimaksudkan kedua ayat tersebut adalah terwujudnya prinsip-prinsip kebenaran dalam agama Islam, bukannya perincian tentang kebenaran dalam Islam. Ulil mengetahui hal itu, dan karena pengetahuannya tersebut ia berani menumbuhkan dan mengembangkan liberalisme (keterbukaan) dalam keyakinan agama yang diperlukannya. Dan orang-orang lain itu marah kepadanya, karena mereka tidak menguasai penafsiran istilah tersebut.

Berpulang kepada kita jualah untuk menilai tindakan Ulil Abshar Abdalla, yang mengembangkan paham liberalisme dalam Islam. Lalu mengapa ia melakukan hal itu? Apakah ia tidak mengetahui kemungkinan akan timbulnya reaksi seperti itu? Tentu saja ia mengetahui kemungkinan itu, karena sebagai seorang santri Ulil tentu paham "kebebasan" yang dinilai buruk itu. Lalu, mengapa ia tetap melakukan kerja menyebarkan paham tersebut? Tentu karena ia "terganggu" oleh kenyataan akan lebarnya spektrum di atas. Karena ia khawatir pendapat "keras" akan mewarnai jalan pikiran kaum muslim pada umumnya. Mungkin juga, ia ingin membuat para "Muslim pinggiran" merasa dirumah mereka sendiri (at home) dengan pemahaman mereka. Kedua alasan itu baik sendiri-sendiri maupun secara bersamaan, mungkin saja menjadi motif yan g diambil Ulil Abshar Abdalla tersebut.

Kembali berpulang kepada kita semua, untuk memahami Ulil dari sudut ini atau tidak. Jika di benarkan, tentu saja kita akan "membiarkan" Ulil mengemukakan gagasan-gagasannya di masa depan. Disadari, hanya dengan cara "menemukan" pemikiran seperti itu, barulah Islam dapat berhadapan dengan tantangan sekulerisme. Kalau demikian reaksi kita, tentu saja kita masih mengharapkan Ulil masih mau melahirkan pendapat-pendapat

terbuka dalam media khalayak. Bukankah para ulama di masa lampau cukup bijaksana untuk memperkenalkan pebedaan-perbedaan pemikiran seperti itu? Adagium seperti "perbedaan pandangan di kalangan para pemimpin adalah rahmat bagi umat " (Ikhtilaf Al-A '-Immha rahmah Al-ummah).

Jika kita tidak menerima sikap untuk membiarkan Ulil "berpikir" dalam media khlayak, maka kita dihadapkan kepada dua pilihan antara "larangan terbatas" untuk berpikir bebas, atau sama sekali menutup diri terhadap kontaminasi (penularan) dari proses modernisasi. Sikap pertama, hanya akan melambatkan pemikiran demi pemikiran dari orang-orang seperti Ulil. Padahal pemikiran-pemikiran ini, harus dimengerti oleh mereka yang dianggap sebagai "orang luar". Pendapat kedua, berarti kita harus menutup diri, yang pada puncaknya dapat berwujud pada radikalisme yang bersandar pada tindak kekerasan. Dari pandangan inilah lahirnya terorisme yang sekarang "menghantui" dunia Islam. Kalau kita tidak ingin menjadi radikal, sudah tentu kita harus dapat mengendalikan kecurigaan kita atas proses modernisasi, yang untuk sebagian berakibat kepada munculnya paham "serba kekerasan", yang saat ini sedang menghingapi dunia Islam. pilihan yang kelihatannya mudah tetapi sulit di lakukan, bukan?

Jakarta, 28 Januari 2003

MEMAHAMI KONTROVERSI TULISAN ULIL ABSHAR ABDALLA

Oleh **Ratno Lukito**

TULISAN Ulil Abshar Abdalla Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam ternyata menuai badai. Beberapa tokoh ulama Islam yang tergabung dalam berbagai organisasi masyarakat beberapa waktu lalu menggugat tulisan tersebut karena dianggap telah melecehkan dan menghina ajaran Islam. Mereka bahkan sampai pada pendapat hukuman mati bagi penulis semacam itu.

Tokoh muda penggagas pemikiran Islam liberal ini sejak beberapa tahun lalu memang dikenal sangat vokal memperjuangkan pencerahan pemikiran Islam di negeri ini. Pemikiran semacam itu sejatinya bukanlah hal yang baru. Tokoh-tokoh seperti Ahmad Wahib maupun Nurcholish Majid, untuk menyebut beberapa saja, sudah sejak tahun tujuh puluhan mendahului dia menjadi lokomotif pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia. Hanya saja kemunculan tulisan Ulil tersebut tampaknya memang bertepatan dengan situasi dalam negeri pada akhir-akhir ini yang belum reda dengan isu-isu global diseputar Islam dan Barat. Sehingga seolah-olah tulisan itu keluar dari konspirasi pihak-pihak tertentu untuk menjatuhkan Islam.

Kontinuitas vs perubahan

Tapi apa benar ia telah melakukan penghinaan terhadap Islam gara-gara tulisan tersebut? Pertanyaan ini tentu tidak mudah menjawabnya sebab secara legal istilah "penghinaan" itu sendiri tidak pernah secara gamblang bisa didefinisikan. Apakah bisa dikatakan menghina Islam kalau seseorang mengemukakan pemikirannya tentang agama yang berbeda dengan pendapat orang lain? Apakah gara-gara pemikiran Ulil berlawanan dengan warna mayoritas ulama di negeri ini sehingga ia bisa dengan mudah dianggap telah melakukan penghinaan dan pemutarbalikan ajaran Islam?

Agaknya memang tidak mudah bagi tokoh pemikir Islam semacam Ulil menghadapi kenyataan masih banyaknya masyarakat kita yang memahami Islam sebagai "pakaian jadi" yang tinggal dipakai di manapun dan kapan pun. Situasi semacam ini sesungguhnya tidak spesifik Indonesia. Di belahan dunia Islam mana pun pemahaman semacam itu masih menjadi nomenklatur umum, sehingga usaha pencerahan dan pembaruan pemikiran agama senantiasa menemui masalah karena dianggap sebagai pendobrakan terhadap institusi yang sudah mapan.

Dalam hal seperti ini kelompok penentang pembaruan senantiasa menampilkan dirinya sebagai guardian of the faith, yang pada prakteknya menjadi agen utama pemertahanan institusi agama tersebut dari segala macam pengaruh gelombang perubahan. Doktrin bid'ah bagi mereka menjadi sangat luas pemakaiannya, tidak hanya spesifik pada aspek ibadah mahdlah tetapi juga aspek diluar itu, yaitu aspek agama itu sendiri secara umum. Islam karenanya menjadi sangat rigid dan antirejuvenalisasi karena segala upaya pemikiran ulang ajarannya senantiasa dihakimi sebagai tindakan bid'ah yang sesat dan menyesatkan (kullu bid'atin dlalalatun wa kullu dlalalatin finnaar).

Tulisan Ulil sejatinya hanya sekedar contoh dari suara sebagian anak muda cerdas yang jenuh dengan situasi kekinian di mana agama (Islam) tidak mampu lagi ditangkap élan vita-nya oleh masyarakat. Anak-anak muda itu dalam setiap kesempatan senantiasa berpikir bagaimana agar ajaran agama mampu memberikan tuntunan dalam kehidupan yang senantiasa berubah. Bagaimana agama dapat dipahami sedemikian rupa sehingga ajaran-ajarannya senantiasa memberikan pencerahan kepada masyarakat. Bagaimana doktrin-doktrin Islam dapat diterima dalam alam kehidupan yang sudah sangat berbeda dengan masa di mana Islam pertama kali diturunkan.

Disini Ulil sebetulnya hanya menuliskan suara hati kegelisahan anak-anak muda tersebut. Cobalah simak kalimat pertama yang ia goreskan ketika membuka tulisannya yang kontroversial itu: "Saya meletakkan Islam pertama-tama sebagai sebuah 'organisme' yang hidup; sebuah agama yang berkembang sesuai dengan denyut nadi perkembangan manusia." Dengan sangat gamblang, Ulil hanya ingin mengatakan bahwa Islam bukanlah barang mati, tetapi subyek yang berkembang searah

jarum jam perjalanan sejarah manusia. Islam, karenanya berada dalam sejarah itu sendiri dan bukannya di luarnya.

Walhasil, Islam harus tidak dilepaskan dari ikatan kultur di mana Islam itu tumbuh dan berkembang. Performen keagamaan dalam Islam senantiasa dipengaruhi oleh variabel budaya tempatan. Artinya, harus dipahami bahwa penampilan Islam di suatu tempat tidaklah harus disamakan dengan penampilannya di lain ruang dan waktu. Islam di Arab tentu bersifat kearaban, karena itu wajar jika Muslim di Indonesia berkeinginan untuk menampilkan Islam secara keindonesiaan pula. Inilah poin lanjutan dari tulisan Ulil tersebut.

Menempatkan Islam dalam relativitas ruang dan waktu sebagaimana di atas sejatinya juga bukan hal yang baru dalam sejarah pemikiran Islam. Tapi harus pula dipahami, bahwa pemikiran ini memang selalu mengundang kontroversi, karena oleh para oponennya ia dikhawatirkan akan melahirkan ketidakpastian dalam ajaran agama. Batas antara yang kekal (continuity) dan yang berubah (change) menjadi tidak jelas lagi. Dalam fenomena hukum Islam (Syariah), tarik ulur antara dua ekstrem ini juga tidak pernah selesai (N.J. Coulson, Conflicts and Tensions in Islamic Law). Memang, membedakan mana dari aspek agama yang rigid dan mana yang fleksibel terhadap perubahan bukan pekerjaan yang mudah.

Sakral vs profan

Berkenaan dengan Syariah sebagai salah satu inti ajaran Islam, saya melihat bahwa sebetulnya Ulil sekadar ingin merefleksikan kembali pendapat bahwa institusi hukum dalam Islam sebetulnya senantiasa bertalian dengan tradisi tempatan masyarakat. Dalam proses pembentukan dan perkembangannya Islam senantiasa membuka diri dengan nilai-nilai ranah sosial masyarakat. Karenanya mengapa substansi hukum yang diderivasikan dari budaya masyarakat lokal (Arab, saat itu) sering diadopsi oleh Nabi untuk masuk dalam lingkup sistem hukum agama yang sakral (Wael Hallaq, History of Sunni Ushul Fiqh). Ambil contoh institusi hukum warisan, qisas, maupun hukum keluarga lainnya. Kita melihat betapa nilai-nilai adat masyarakat Arab sangat kental dalam filsafat bangunan hukumnya. Dengan demikian, dalam proses perkembangan berikutnya bangunan

Syariah Islam perlu juga mengadopsi tradisi hukum dalam masyarakat tertentu di mana ia dikembangkan. Inilah esensi kaidahusul fiqh Al-Adah Muhakkamah.

Walaupun terasa emosional, tapi Ulil benar ketika ia memberi contoh beberapa tradisi seperti berjenggot, berjubah, berjilbab, maupun hukum potong tangan sebagai tradisi Arab yang tidak perlu diikuti. Ia sebetulnya hanya ingin memisahkan mana yang sakral dan mana yang profan. Yang sakral dan immutable dalam sistem hukum Islam adalah nilai-nilai hukum universal (the values of universal law) yang dibawa Islam itu sendiri sedangkan aspek substantive hukumnya bersifat profan dan mutable.

Terlepas dari pro dan kontra, tulisan itu harus dilihat secara jernih sebagai bagian dari perkembangan cara berpikir tentang agama yang dalam situasi kekinian perlu untuk terus didengungkan di Tanah Air. Kekeliruan Ulil mungkin hanya pada metode penyampaiannya yang terasa meledak-ledak dan emosional. Tapi ini tentu khas anak muda kan? Kenyataan bahwa ia telah berhasil mengekspresikan fenomena pemikiran Islam yang selama ini tidak berhasil diungkap secara sederhana dan lugas oleh orang lain tentuharus diakui.

Apa yang perlu kita lakukan sekarang adalah mengarahkan konflik pemikiran Islam di Tanah Air menjadi wacana yang sehat dan membangun. Kita harus menyadarkan diri kita masing-masing bahwa sebetulnya "kebenaran" itu banyak (the truth is not singular). Oleh karena itu apa yang pernah dikemukakan oleh JK Bernstein (Beyond Objectivism and Relativism, 1983) sebagai dialogue of the truth sungguh sangat perlu dilakukan dalam menghadapi pluralisme kebenaran itu. Dan bukan justru mengancamnya dengan hukuman mati.***

MENYOAL FATWA HUKUMAN MATI

Oleh **Muhamad Ali**

TIBA-TIBA fatwa hukuman mati disebut-sebut sekelompok orang terhadap Ulil Abshar-Abdala, berkaitan dengan artikelnya, Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam (Kompas). Patut disayangkan, perbedaan pendapat ditanggapi dengan fatwa hukuman mati dengan alasan karena itu bagian dari "syariat Islam." SIAPA pun bisa tidak sependapat dengan isi atau metode tulisan Ulil. Namun, bila sampai mengarah fatwa penghilangan nyawa, ini sudah melampaui kepantasan akal sehat manusia. Bagi Ulil dan kawan-kawan seperjuangannya, fatwa semacam ini bisa menjadi bentuk terorisme baru. Akibatnya, perbedaan pendapat semacam ini bisa menjadi kontraproduktif.

Di sini saya melihat pentingnya tokoh-tokoh agama memahami dan mengamalkan etika berbeda pendapat (fiq al-ikhlitaf). Tokoh Islam seperti Yusuf Qardhawi saja dalam buku Fiqh Al-Ikhtilaf tidak menganjurkan fatwa-fatwa semacam itu ketika terjadi beda pendapat. Dia bahkan memperkuat argumen, perbedaan pendapat adalah rahmat.

Apakah benar Ulil menghina Islam, amat problematik dan dapat diperdebatkan. Jalur hukum bisa menjadi jalan yang baik karena mungkin dapat diketahui siapa yang menghina Islam.

Banyak kalangan yang justru berpendapat, apa yang ditulis Ulil tidak lain membarui pemahaman atau penafsiran atas Islam. Bagi kalangan ini, perlu dibedakan antara penafsiran Islam dan Islam sendiri. Apa yang akan kita katakan bila maksud Ulil yang paling dalam adalah ingin mengagungkan Islam itu sendiri?

Fatwa dengan mengatasnamakan "umat Islam" saya kira amat problematik. Umat Islam yang mana? Umat Islam di Indonesia berjumlah 180 juta lebih. Bagaimana mereka mengetahui bahwa tulisan Ulil menghina Islam seperti dianut 180 juta umat? Siapakah representasi umat Islam di Indonesia yang sebenarnya? Adakah representasi itu pada kemajemukan cara berpikir dan beragama

dewasa ini? Mungkinkah kita mengklaim bahwa kita representasi umat Islam?

Jawabannya, sulit berbicara representasi umat Islam saat ini ketika umat Islam mengalami krisis kepemimpinan.

Mengenai fatwa, beberapa pekan lalu, Isioma Daniel-seorang jurnalis Kristen Nigeria-difatwakan hukuman mati oleh pemerintah dan sekelompok ulama Nigeria karena menulis artikel di sebuah koran Nigeria yang dianggap menghina Nabi Muhammad SAW. Sementara Hashem Aghajari, seorang kiai di Republik Islam Iran, mendapat fatwa hukuman mati karena mengkritik para mullah negeri itu. Ribuan mahasiswa pun berdemonstrasi menolak fatwa itu.

Sudah jelas, menghina Nabi Muhammad SAW-seperti nabi-nabi lainnya-adalah perbuatan tercela secara agama. Umat Islam dan seluruh umat beragama diperintahkan untuk menghormati seluruh nabi tanpa diskriminasi. Namun, persoalan apakah seseorang dapat dicap telah menghina Nabi amat sulit dipastikan sebelum terjadi proses klarifikasi dari yang bersangkutan. Persepsi umum atau bahkan segelintir orang tentang tulisan atau ucapan seseorang belum bisa menjadi alasan memadai untuk menjatuhkan vonis teologis tertentu, termasuk fatwa semacam hukuman mati.

Tidak hanya itu. Kita perlu berhati-hati dalam mengeluarkan fatwa, baik individual maupun organisasi. Fatwa dalam sejarah Islam memegang peran penting dan mulia dalam menjawab persoalan-persoalan agama, umumnya masalah-masalah fikih.

Fatwa itu sendiri merupakan pendapat mengenai masalah-masalah agama yang bisa benar bisa juga salah karena merupakan bagian dari ijtihad itu sendiri. Bagi umat Islam kini, rasanya sulit untuk menerima "absolutisme fatwa".

Pengeluaran fatwa tidak hanya memerlukan ilmu memadai tentang Al Quran dan hadis, tetapi juga tentang sejarah, konteks, dan bahasa zaman. Karena itu, fatwa bisa bersifat moderat.

Di negeri kita pernah muncul fatwa-fatwa kontroversial, seperti fatwa kawin beda agama, fatwa menghadiri Natal bagi umat Islam, fatwa pelarangan sekte-sekte agama, dan lainnya. Kedudukan fatwa-fatwa semacam itu bukan merupakan agama itu sendiri.

Itu adalah pemahaman kelompok elite agama yang berniat menjaga kesatuan umat, namun pada saat yang sama dirasakan diskriminatif bagi sebagian umat Islam lainnya.

Apalagi fatwa hukuman mati. Nyawa adalah paling berharga dalam pandangan Islam dan agama-agama lain. Menjaga nyawa (nafs) adalah bagian dari maksud syariat agama itu sendiri, selain akal, keturunan, agama, dan harta. Siapa yang membunuh seseorang, berarti ia membunuh semua umat manusia, begitu bunyi salah satu ayat Al Quran.

Benar bahwa dalam Islam, halal dan haram sudah "jelas", namun pemahaman mana yang halal dan mana yang haram bisa saja berbeda, dan perbedaan ini tidak bisa dilepaskan dari konteks. Apalagi yang disebut subhat (samar-samar), ini berkait akal dan konteks manusia.

Jika wahyu dan akal sama- sama sumber ajaran agama, terlepas mana yang paling utama, maka pemahaman terhadap wahyu, disadari atau tidak, mengikutsertakan akal.

Sejarah Islam membuktikan, tafsir terhadap apa yang disebut "syariat Islam" tidak tunggal. Penafsiran atas syariat Islam yang didasari ilmu, ketulusan, dan tanggung jawab tidak bisa diancam vonis fisik atau psikologis yang bisa menjadi teror. Tulisan perlu ditanggapi dengan tulisan. Pikiran perlu dihadapi dengan pikiran. Kiranya, ini yang bisa dikatakan adil.

Salah satu hikmah-paling tidak bagi saya-dari kontroversi tulisan Ulil adalah empati terhadap the Other amat penting dalam interaksi sosial. Meski bersikap toleran, tidak berarti membiarkan segala hal tanpa kecuali. Paling tidak, bagi kebanyakan umat beragama kini, memahami pluralitas dalam Islam sendiri-selain pluralitas agama-agama-menjadi kian penting.

Hemat saya, fatwa semacam hukuman mati terhadap sebuah "pikiran" tidak perlu terulang lagi di negeri yang mengutamakan toleransi, pluralisme, dan perdamaian manusia.

Sebagai penutup, saya mengutip ayat Al Quran, "Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu sekalian berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di sisi Allah adalah yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui dan Maha Mengenal." (Al-Hujurat:13).

Hanya Tuhan saja yang mengetahui takwa-tidaknya seseorang. Penilaian terhadap keimanan seseorang adalah hak prerogratif Tuhan.***

DJOHAN EFFENDI: KOSMOPOLITANISME SE-"URANG BANJAR"

Oleh **Hairus Salim HS**

DI YOGYAKARTA, atau tepatnya di jalan Mataram, berseberangan dengan Hotel Melia Purosani, persis di pojok jalan, ada sebuah masjid mungil. *Quwwatul Islam* namanya. Masjid ini didirikan oleh para saudagar asal Banjar, Kalimantan Selatan, beberapa warsa yang lalu, dan awalnya dimaksudkan sebagai 'transito' bagi para pendatang Banjar di Yogyakarta, baik mereka yang hendak mengadu nasib maupun yang ingin menuntut ilmu di Yogyakarta. Pendirinya konon berwasiat agar pengurus takmir masjid ini selalu orang Banjar, supaya ia selalu bisa menjadi 'pusat' pertemuan dan komunikasi orang-orang Banjar di Yogyakarta. Memang pada tahun-tahun pendiriannya, belum ada asrama daerah milik warga Kalimantan Selatan yang bisa menjadi pusat pertemuan dan kegiatan, serta komunikasi pasti masih sulit. Karena itu, fungsi masjid itu –di luar untuk kepentingan ibadah— sangat penting bagi warga Banjar di Yogyakarta. Dan sesuai dengan wasiat, hingga sekarang pengurus takmirnya selalu orang asal atau keturunan Banjar yang bermukim di Yogyakarta. Meski peranan masa lalunya telah merosot, hingga kini masjid itu tetap menjadi pusat pertemuan warga Banjar di Yogyakarta.[1]

Suatu kali, di awal di pertengahan 1990-an, tak ada mendung tak ada petir, saya diundang rapat pemilihan pengurus baru masjid

[1] Tulisan ini merupakan pengantar untuk buku biografi Dr. Djohan Effendy: Sang Pelintas Batas. Djohan adalah mantan Menteri Sekretaris Kabinet era Gus Dur, penulis pidato Presiden Soeharto, dan salah seorang tokoh pembaruharuan Islam Indonesia. 2009 yang lalu, beliau berusia 70 tahun. Rekan-rekannya merayakannya dengan di antaranya menerbitkan biografi beliau dan sebuah persembahan dari sejumlah aktivis dan intelektual, Merayakan Kebebasan Beragama: Persembahan 70 tahun Djohan Effendy. Kedua buku tersebut diterbitkan oleh ICRP dan Kompas, Jakarta (HS).

tersebut. Saya tidak aktif dan tidak terlalu suka dengan perhimpunan yang bersifat etnis, jadi saya tidak tahu mengapa saya diundang. Tapi dengan berbagai pertimbangan, saya memutuskan tetap datang.

Ada satu pembicaraan dalam pertemuan itu yang terus saya ingat sampai sekarang. "*Tahu kada. Sabujurannya kita tu baisi orang panting. Panulis pidato presiden (baca: Soeharto) tu orang Banjar. Pajabat jua di depag pusat. Banyak kalo nang kada tahu. Cuma sidin ni urang Ahmadiyah. Jadi kada tapi cucuk lawan kita*," demikian kira-kira ungkap orang tersebut.

Meski nama 'orang panting' itu tidak disebut dengan jelas, saya yakin orang yang dimaksud adalah Djohan Effendi (DE) atau Pak Djohan sebagai biasa saya menyebut. Bagi orang itu, DE dianggap sebagai orang yang sukses dan sepatutnya menjadi contoh bagi para orang Banjar lainnya. Bagi etnis kecil seperti 'Banjar,' kehadiran warga mereka sebagai tokoh di level nasional, sangatlah membanggakan. Tapi pada saat yang sama, rupanya orang itu menyayangkan banyak orang Banjar yang tak kenal bahwa penulis pidato presiden dan pejabat tinggi di depag itu adalah DE, yang orang Banjar. Selain itu, ia agak menyesal juga karena, menurutnya, DE mengikuti paham Ahmadiyah.

Anggapan DE sebagai penganut Ahmadiyah ini juga pernah saya dengar dari seorang dosen asal Banjar di IAIN Sunan Kalijaga, yang masa kuliahnya sezaman dengan DE. Pertanyaan-pertanyaan dan pernyataan-pernyataan serupa tentang Pak Djohan pada masa-masa berikutnya sering juga muncul.

Tak Menonjolkan Diri Sebagai 'Banjar'

Bukan hanya warga (asal) Banjar, orang kebanyakan pun, menurutku, sering tidak tahu kalau DE adalah orang Banjar. Ia sudah barang tentu dikenal sebagai seorang 'tokoh', salah seorang pejuang demokrasi, penganjur perdamaian, dan penggiat dialog antaragama, serta atribut-atribut lain seperti peneliti utama Departemen Agama, penulis naskah pidato presiden, pendukung Forum Demokrasi (FD), Kepala Balitbang Depag, dan puncaknya, menteri sekretaris kabinet era Presiden Abdurrahman Wahid. Tapi saya yakin sedikit orang –termasuk orang Banjar sendiri— yang tahu kalau dia orang Banjar. Ini beda misalnya dengan tokoh-tokoh nasional kelahiran atau berdarah Banjar lain seperti K. H. Idham

Chalid (Mantan Ketua PBNU dan Wakil Perdana Menteri), K. H. Hasan Basri alm. (Mantan Ketua MUI), atau yang lebih belakangan Sa'adillah Mursjid (alm.), menteri sekretaris kabinet era Soeharto atau Sjamsul Mu'arif, Menteri Komunikasi & Informasi era Megawati. Mereka semua dikenal sebagai orang Banjar, lebih-lebih di daerah Banjar sendiri. Nama DE tidak demikian, meski dia sebenarnya menduduki posisi prestise, menjadi penulis naskah pidato Presiden Soeharto dan Menteri Sekretaris Kabinet. Mungkin karena kebanyakan mereka itu bergerak di wilayah politik, yang memang membutuhkan dukungan, termasuk sebagai 'representasi' daerah, sedangkan DE bergerak di ranah pendidikan dan pemikiran. Namun, menurut saya, ada satu sebab lagi: DE memang sangat jarang, untuk tidak mengatakan sama sekali tidak pernah, menampilkan atau menonjolkan dirinya sebagai orang Banjar.

Menurutnya, sepanjang ia belajar di akhir 1950-an dan awal 1960-an, ia hanya pernah sebentar bermukim di asrama daerah (tepatnya di asrama Kalimantan Selatan Jalan Jetis, sekarang Asrama Lambung Mangkurat), itu pun ketika dia sedang sakit keras menjelang masa akhir studinya di Yogyakarta. Secara umum ia tak pernah tinggal di asrama mahasiswa daerah atau ikut aktif di organisasi-organisasi kedaerahan, seperti Persatuan Mahasiswa Kalimantan Selatan (PMKS) atau Kerukunan Tatuha Banjar (Katabayo). Bergabung dengan teman-teman sedaerah, dalam pandangannya, bisa membuat orang berpikiran sempit dan kerdil.

Sepanjang puluhan pertemuan saya dengan DE, hanya sekali seingat saya, "kami" sebagai sama-sama berasal dari Banjar membincangkan topik yang berkaitan dengan Banjar, yaitu pentingnya riset dan penelitian sejarah secara khusus terhadap peristiwa pemberontakan Darul Islam (DI) di Kalimantan Selatan dengan tokohnya Ibnu Hajar. Kebetulan peristiwa itu berlangsung di sekitar Kandangan, kawasan kampung halaman DE sendiri. Kalau sejarah DI/TII di daerah-daerah lain, Aceh, Sulawesi Selatan dan di Jawa Barat telah ditulis secara mendalam, seperti karya Anhar Gonggong, *Abdul Qahhar Mudzhakar, Dari Patriot Hingga Pemberontak* (edisi revisi, Ombak, 2004) untuk peristiwa di Sulawesi Selatan, pemberontakan Ibnu Hajar, menurut kami waktu itu, belum memperoleh perhatian sejarah yang memadai. Karya Cees Van Dick, *Rebellion Under Banner Islam*, yang edisi Indonesianya diterbitkan oleh Penerbit Grafiti beberapa tahun

lampau, terlalu bersifat umum, dipandu oleh perspektif nasional, dan bersandar pada dokumen-dokumen yang dibuat pemerintah atau berita-berita resmi saja.

Bagi kami waktu itu, riset ini penting untuk mengetahui apa sesungguhnya yang terjadi? Mengapa mereka disersi? Benarkah mereka menginginkan 'negara Islam'? Ataukah ini reaksi spontan saja terhadap kebijakan "rasionalisasi" Hatta waktu itu, dan lain-lain? Menurut DE, beberapa tokoh pemberontakan itu masih hidup —seraya menyebut beberapa nama— dan perlu segera diwawancarai secara mendalam sebagai basis untuk menulis sejarah dengan perspektif lokal. Sayang, pembicaraan kami sekitar lima belas tahunan yang lalu ini, hanya tinggal pembicaraan. Gagasan itu tidak pernah terealisir dan menguap begitu saja.

Saya lupa mengapa kala itu tidak mengusulkan agar Litbang Depag saja yang mengerjakan proyek riset itu. Bukankah Pak Djohan sendiri peneliti utama di Depag? Tapi seandainya pun diusulkan, saya tidak yakin juga apakah DE sudi menerima, karena itu sudah sebentuk 'kolusi' yang cukup menggejala juga di dunia penelitian kita.

Yang jelas, sebagai peneliti di Departemen Agama yang sempat memegang posisi *decision maker* –sejauh penelusuran saya— DE tak pernah melakukan penelitian di Kalimantan Selatan. Ini agak mengherankan dan menarik, karena biasanya peneliti di Indonesia, entah yang berbasis di perguruan tinggi maupun di departemen pemerintah, kerap kali meneliti masyarakat di kampung halamannya sendiri dengan motif yang kebanyakan bersifat praktis-pragmatis: mulai kemudahan memperoleh akses informasi hingga sekaligus pulang kampung halaman secara gratis. Saya yakin DE ingin bersifat profesional dan menjaga obyektivitas sebagai peneliti, suatu sikap yang patut dipuji.

Orang Banjar yang Tak Biasa

Sebagai orang Banjar, menurut saya, DE bukanlah orang Banjar yang lazim. Tentu saja, ini dengan pengandaian kita percaya pada pandangan 'esensialis(me)' dalam kebudayaan yang meyakini ada suatu karakter budaya yang melekat dalam diri seseorang sesuai dengan identitas etnis, agama, ras atau warna kulitnya. Esensialisme ini dalam praktik sehari-harinya secara kasar kita kenali berupa 'stereotipe' yang biasa ditempelkan pada seseorang

yang memiliki identitas tertentu. Setiap suku karena itu memiliki stereotipenya sendiri. Orang Banjar, sebagai bagian dari subetnik Melayu misalnya, dianggap memiliki sikap yang 'keras', konsumtif, dan memiliki gengsi yang tinggi, serta agak malas. Kalau berbicara, nada suaranya biasanya tinggi dan lantang. Tapi sebagaimana rumus stereotipe, ia memiliki kebenaran dan sekaligus kekeliruannya sendiri. Ia bisa tepat juga bisa salah. Kenyataannya memang banyak orang Banjar yang memiliki karakter demikian. Tapi ketika ditempelkan ke sosok DE, hampir seluruh stereotipe orang Banjar itu meleset.

DE dalam banyak hal adalah sosok yang pendiam dan lembut. Siapapun yang mengenalnya selalu punya kesan ini. Ia tidak banyak omong dan lebih senang mendengarkan. Kalau berbicara seperlunya saja. Dan kalau berbicara, suaranya pelan dan cenderung lambat. Ini pembawaan yang tak umum pada orang Banjar. Apalagi kalau hal ini dikaitkan dengan daerah asal DE di Kalimantan Selatan, yaitu Kandangan, sebuah daerah di Kalimantan (Selatan) yang dikenal (lagi-lagi stereotipe) sebagai orang-orang yang pemberani, memiliki karakter keras, gampang panas, dan tak segan berkelahi. Kandangan juga dikenal sebagai daerah pencetak para jagoan lokal di Kalimantan, bahkan konon para jagoan asal daerah ini telah berkiprah di terminal-terminal dan pelabuhan-pelabuhan di kota-kota besar seperti Jakarta dan Surabaya. Betapa jauhnya sosok Pak Djohan dari citra seperti itu.

Saya juga tak pernah melihat Pak Djohan tertawa terbahak-bahak dengan mulut terbuka lebar, yang biasa muncul ketika seorang Banjar terlibat dalam aksi spontan *bapapakalahan*. Ini adalah tradisi –yang tak menyenangkan terutama bagi mereka yang kalah dan jadi korban, dan 'menyehatkan' otot-otot tegang mereka yang mendengarkan— di kalangan orang Banjar, suatu kegiatan saling mengejek dan menyerang, yang biasanya berlangsung di warung teh, acara pertemuan, atau di pinggir sungai. Tak jarang tradisi ini membuahkan permusuhan dan perkelahian. Jauh dari tradisi seperti itu, pada kebiasaannya, Pak Djohan hanya tersenyum kecil jika mendengar sesuatu yang oleh rekan-rekan *ngobrol*-nya dianggap lucu. Penampilan seperti ini lalu mengesankannya sebagai orang yang selalu serius.

Demikian juga dalam pandangan dan gaya hidup. DE jauh sekali dari kesan orang Banjar, –lebih-lebih sebagai orang Banjar

yang sukses dan terkenal—, yang biasanya senang mengenakan pakaian yang mahal, kendaraan yang bagus, dan penampilan yang hebat, serta atribut-atribut yang gebyar lainnya. Dalam praktik hidup sehari-hari, DE sangat sederhana dan asketik, cenderung menghindar dari kegiatan-kegiatan yang berbau hura-hura dan pesta.

Stereotipe orang Banjar lainnya adalah suka kawin dan penggemar poligami. Bukan hanya orang kaya atau ulama, lelaki yang ekonominya pas-pasan pun tak sedikit yang berpoligami. Sedemikian stereotipnya sampai ada lelucon di sana: istri satu itu wajar, istri dua itu baru belajar, istri tiga kurang ajar, dan istri empat? Nah, itu baru orang Banjar. Pak Djohan sudah barang tentu bukan orang Banjar jenis ini. Dalam banyak hal, bahkan Pak Djohan punya perhatian dan pembelaan serius terhadap kedudukan kaum perempuan. Periode dia bekerja di Kantor Kerapatan Qadhi di Amuntai pada awal dasawarsa 1960, di mana dia banyak bersentuhan dengan masalah-masalah pengadilan agama, memberikannya banyak pengalaman betapa lemahnya posisi perempuan sebagai isteri dan membuatnya kritis terhadap fikih perempuan yang berlaku selama ini.

Pribadi yang Selalu 'Mencari'

Banjar, mengikuti pendapat antropolog Judith Nagata beberapa tahun lampau, boleh jadi merupakan salah satu suku di Indonesia ini mana identitas kesukuan bertumpang tindih dengan identitas keagamaan. Agama ya suku, suku ya agama. Kebanjaran sejajar dengan keislaman. Hampir-hampir tak ada orang Banjar yang agamanya non-Islam, kecuali dia konversi, yang secara sosial pasti akan menuai masalah, atau ia pendatang dari luar (Jawa atau Manado misalnya) yang setelah bertahun-tahun tinggal di wilayah Banjar, dan terutama karena faktor bahasa, mengaku 'orang Banjar.'

Dengan identitas yang tumpang tindih demikian, orientasi keagamaan orang Banjar boleh dibilang cenderung eksklusif. Identitas keislaman mereka sangatlah kuat dan memiliki gaya 'truth claim'-nya sendiri. Dengan latar itu, jika dineracakan, kecenderungan orang Banjar untuk menjadi 'radikal' jauh lebih besar daripada untuk menjadi 'pluralis.' Masyarakat Banjar adalah mayarakat yang monolitik sehingga tak ada lingkungan plural

dalam pengalaman sosial dan kehidupan mereka. Memang ada Dayak (Meratus) yang menjadi tetangga mereka, yang dianggap sebagai 'saudara tuha,' yang kebanyakan menganut Agama Kaharingan atau sebagian konversi ke Kristen. Tapi batas-batas kehidupan sosial orang Banjar dan Dayak (Meratus) ini sangat terpisah. Dalam praktik sehari-hari, kebanyakan orang Banjar merasa lebih superior secara budaya dan memandang Dayak sebagai 'orang yang tak beragama' dan 'bukit,' keduanya bernada nyinyir dan pejoratif. Dengan pandangan ini, orang Banjar merasa perlu 'mengislamkan' orang Dayak.

Seperti keluarga Banjar lainnya, keluarga DE –sebagaimana pernah ditulisnya beberapa tahun lampau dalam esai "Arti Hamka Bagi keluarga Kami" (1977) untuk menyambut 70 tahun Hamka— adalah keluarga "kaum tuha," ini sebutan untuk kalangan Islam tradisional di kawasan Banjar sebagai lawan terhadap 'kaum muda' atau biasa disebut juga Kaum Wahabi. Sampai sekarang pun, Kalimantan Selatan tetap menjadi basis penting 'Islam kaum tuha' di luar Jawa, yang dekat dengan NU atau al-Washliyah. Kakeknya adalah orang yang keras terhadap mereka yang 'nyebal' dan menjadi pengikut 'kaum muda.' Orang tua dan guru-guru agamanya semuanya adalah pengikut 'kaum tuha.' Dan tentu saja, pendidikan keagamaan masa kecilnya pun dilalui dalam pola pendidikan agama 'kaum tuha' ini. Saya bisa membayangkan bagaimana sengitnya pertentangan 'kaum tuha' dan 'kaum muda' ini pada masa kecil DE, karena pada masa saya kecil di tahun 1970-an pun, pertentangan itu masih terus berlangsung.

Beruntung DE mempunyai orang tua yang agak moderat dan senang membaca. Ayahnya adalah pembaca *Pembela Islam* dan *Al-Lisan* yang diterbitkan Persatuan Islam (Persis), juga *Pedoman Masyarakat* dan *Panji Islam* yang diterbitkan kalangan muda di Medan. Menurut DE, karena pengaruh orang tuanya dan bacaan masa kecil itulah, ia pada masa sekolah menengah lalu secara kultural menempatkan dirinya sebagai pengikut 'kaum muda' dengan mendaftarkan diri sebagai anggota Persis.

Di tengah masyarakat dan keluarga yang sebagian besar para pemeluk teguh ajaran 'kaum tuha,' pilihannya bergabung ke Persis (yang baginya waktu itu jauh lebih serius memberantas 'TBC' (takhayul, bid'ah, khurafat) daripada Muhammadiyah) sungguh bukan suatu pilihan yang gampang dan mudah. Ia tentu

menghadapi dilema-dilema intelektual dan sosial yang mendalam. Ia pastilah harus 'berkelahi' dengan lingkungan keluarga dan masyarakat sekitarnya. Tapi sebagai respon terhadap kehidupan agama masyarakat yang dianggapnya 'beku,' pilihan itu harus diambil dengan semangat memeluk yang tak kalah teguhnya pula.

Tapi ternyata ini adalah bagian saja dari pencarian intelektual dan spiritualnya. Persis bukanlah terminal akhir pengembaraan keagamaannnya. Didasari pada pertanyaan-pertanyaan mengenai 'hakikat' agama dan kemanusiaan, pengembaraannya terus berlanjut. Ketika ia merasa bosan dan tak banyak menemukan jawaban di dalam pemikiran keagamaan salafi, ia memasuki pikiran-pikiran keagamaan Ahmadiyah dan dekat dengan tokoh-tokohnya. Bahkan, diakuinya bahwa bacaan-bacaan terhadap literatur keagamaan Ahmadiyah banyak menyumbang pada pemikiran keagamaannya.

Momen ini perlu saya sebut secara khusus karena hal ini – seperti saya sebut dalam pembuka tulisan— sering menjadi sumber salah paham terhadap dirinya. Padahal, itu sekali lagi hanya bagian dari fase pengembaraan intelektual dan spiritualnya. Sembari mengakui kontribusi besar Ahmadiyah, dia berbeda paham dalam hal kenabian, al-masih dan imam mahdi, tiga ajaran yang prinsipil di dalam Ahmadiyah.

Penjelasan ini perlu saya tekankan, karena DE selama ini diam dan tidak terlalu menggubris terhadap anggapan-anggapan ini. Saya kira, sebagai seorang 'pluralis sejati,' ia memang merasa tak perlu risau dan menanggapi anggapan-anggapan ini. Baginya – dan mestinya bagi 'kita' semua— apakah ia Ahmadiyah atau bukan, itu bukan urusan siapapun.

Konsistensinya membela kedudukan dan hak Ahmadiyah – sebagaimana kelompok-kelompok minoritas keagamaan lainnya— untuk hidup di bumi Pancasila ini, membuat anggapan ini, bertahan dan direproduksi terus-menerus. Barangkali ini sebagian kecil dari resiko yang harus diterima seorang pejuang dan pemikir sejati: *disalahpahami*. Saya ingat cerita Pak Djohan ketika membela hak sekte Seksi Jehovah. Lepas dari cara-caranya yang agresif dan sangat 'mengganggu' dalam menyiarkan dan mengkabarkan kebenaran agamanya, Seksi Yehovah bagi Pak Djohan tetap berhak hidup di bumi pertiwi dan pelarangan terhadapnya secara hukum tidak bisa dibenarkan. Besoknya, kata Pak Djohan, ia didatangi oleh

pemeluk Seksi Yehovah, dianggap sebagai orang yang telah menerima 'petunjuk'-Nya dan diajak segera bergabung ke dalam kelompok keagamaan tersebut.

Sejak bergabung ke dalam HMI (Himpunan Mahasiswa Islam) pada tahun 1962, hubungan emosional dan organisasionalnya dengan Ahmadiyah terputus. Namun, hubungan silaturrahminya dengan mereka tetaplah berlangsung, sebagaimana juga dengan kalangan anggota HMI yang –sebagai bagian dari pengembaraan intelektual dan keagamaannya— juga ia tinggalkan pada 1969.

Sejak itu, saya kira, DE terbang dan mengembara ke mana-mana. Ia tak bisa lagi dikurung dan dihentikan dalam satu pemahaman keagamaan saja. Apalagi kini baginya, "…semua pendapat tidaklah mutlak. Kebenarannya bersifat relatif. Organisasi keagamaan bukanlah bagian dari agama dan karena itu menjadi anggota organisasi keagamaan bukanlah bagian dari keberagamaan melainkan sekedar kegiatan sosial. … semua faham atau mazhab tidak seluruhnya benar dan tidak seluruhnya salah. Ia merasa bebas untuk mengambil mana yang kuanggap benar dari faham atau mazhab apapun…" Demikian tulisnya tentang perjalanan hidupnya yang mirip sebuah manifesto. Ia menjadi pluralis sejati.

Itulah sedikit catatan saya tentang DE, yang dengan caranya sendiri terus ingin melampaui primordialisme, baik primordialisme kesukuan, keagamaan maupun ras. Sebagai sama-sama berasal dari Banjar, kami memiliki latar belakang masyarakat yang serupa. Hanya semangat zaman yang berbeda. Jika dulu pada zaman mudanya, DE dipengaruhi bacaan-bacaan yang ditulis mereka yang disebut sebagai 'kaum muda,' dan dengan itu semua 'meloncat' dari tempurung primordialnya, maka dalam periode saya, justru 'dipengaruhi' oleh DE dan intelektual-intelektual segenerasinya, Abdurahman Wahid, Th. Sumartana (alm.), Goenawan Mohamad, dan lain-lainnya, yang tidak bisa lagi dikotakkan dalam bingkai 'kaum tua' atau pun 'kaum muda.' Saya ingat betul, betapa kami sejumlah santri Al-Falah Banjar Baru, Kalimantan-Selatan, termangu-mangu dan heran tapi sekaligus tertantang ketika secara diam-diam membaca sebuah 'kitab putih' berjudul *Pergolakan Pemikiran Islam*, yang disunting oleh DE (dan Ismet Natsir).

Saya tidak pernah menduga bahwa beberapa tahun kemudian saya bisa bertemu dan berkenalan dengan DE, penyunting catatan kontroversial itu. Saya juga tidak tahu sebelumnya, kalau DE ternyata orang Banjar. Persahabatan kami makin karib setelah saya bergabung dengan Dian/Interfidei di awal 1990-an, di mana DE menjadi salah seorang pengurus yayasannya. Dan tentu saja, dalam kerja-kerja kampanye pluralisme dan perdamaian. Dalam suatu diskusi di ICRP, saya pernah mengatakan bahwa DIAN/Interfidei, dengan motornya Th. Sumartana dan DE, adalah pioner 'swastanisasi dialog antaragama,' setelah sebelumnya dialog antaragama hanya diselenggarakan dan dikonstruksi oleh pemerintah saja.

Melihat latar keluarga dan riwayat pendidikannya, Pak Djohan mungkin pernah diproyeksikan menjadi ulama. Tapi harapan menjadi ulama –dalam arti yang telah mapan selama ini— mungkin telah dianggap 'sirna', karena Pak Djohan telah menjelma menjadi seorang 'ulama' dalam arti yang lain, seorang pemikir Islam yang bebas dan pluralis. Kehilangan DE sebagai ulama dalam arti yang pertama itu di masyarakat Banjar yang dari dulu hingga kini terkenal dengan produksi ulamanya, mungkin bukan sebuah 'kehilangan.' Karena di daerah ini, regenerasi ulama tak pernah berhenti dan seolah berjalan secara alamiah. Tapi seorang 'ulama' seperti Pak Djohan, belum tentu lahir dalam satu generasi. Mengingat latar keislaman di daerahnya yang cenderung monolitik dan eksklusif, betapa besar arti Pak Djohan sebagai 'ulama' tersebut.

Bagi saya, sumbangan besar DE pada Banjar justru terketak pada ketiadaan sumbangannya yang bernilai ekonomis-pragmatis sebagaimana biasa tokoh-tokoh daerah yang menjadi tokoh nasional selama ini. Sumbangan DE, adalah dirinya sendiri, dengan segala pengalaman, pengembaraan, pengetahuan, dan perjuangannya sebagai seorang pejuang demokrasi dan pluralisme. Pak Djohan adalah sebuah preseden, sebuah *uswah* bagi generasi 'santri' Banjar berikutnya, bahwa sangat bisa dan terbuka kemungkinan melampaui gaya keislaman dan kebanjaran yang telah mapan, monolitik, dan eksklusif selama ini. Inilah alasan saya mengungkit-ungkit 'aspek primordial'-nya itu, demi melampaui 'primordialisme' itu sendiri.***

TERSESAT DI JALAN YANG BENAR

Oleh **Rocky Gerung**

BERADU slogan adalah satu-satunya kegiatan produktif perpolitikan kita sekarang ini. Retorika memang menjadi kegemaran politik bangsa ini. Tetapi yang berlangsung sekarang adalah retorika politik dalam bentuknya yang banal: dangkal, murah, dan kosong. Pertandingan argumen di parlemen lebih banyak unsur demagogisnya, ketimbang pedagogis. Produk politik kepartaian (koalisi, politik pilkada, perebutan posisi-posisi dalam birokrasi), misalnya, lebih mengesankan sebuah hasil transaksi bisnis elite partai ketimbang upaya pendidikan politik bermutu untuk rakyat. Oportunisme kekuasaan jauh mendahului normativisme demokrasi: politik masih dilihat sebagai peralatan kekuasaan demi kegunaan jangka pendek dan bukan sebagai pelem-bagaan nilai-nilai demokrasi untuk proyek peradaban jangka panjang. Kualitas demokrasi memang ditentukan oleh kua-litas politisi. Reformasi menghasilkan lembaga-lembaga politik modern, tetapi etika politiknya masih amat ter-belakang.

Sesungguhnya, sejarah politik kita pernah memiliki masa ketika retorika diolah dalam kualitas. Periode yang disebut ”demokrasi liberal” 1950-an itu adalah sebuah masa ketika retorikapolitik diukur berdasarkan mutu argumen di parlemen dan bukan jumlah spanduk partai di jalanan. Periode itu adalah masa ketika politik bekerja dalam kendali etika. Ada debat publik yang keras, tetapi kehangatan sosial tetap terjalin. Ada prinsip di dalam menyelenggarakan politik, tetapi tidak jatuh dalam fundamentalisme. Penghargaan terhadap kualitas manusia menjamin tidak terjadinya ”pembunuhan karakter” dalam perselisihan politik. Dalam satu istilah: ruang publik berfungsi secara beradab. Di era itu, politik lebih dihayati sebagai inisiasi kebudayaan ketimbang transaksi kekuasaan.

Keinginan untuk membangun peradaban demokrasi adalah pikiran bersama yang menjadi dasar pergaulan politik di masa itu. Periode itu seperti hendak membuktikan bahwa setelah kemerdekaan politik adalah kemerdekaan individu. Bahwa

komunalisme (terutama yang berbasis agama, etnis, dan identitas daerah) masih merupakan beban politik yang besar memang disadari, tetapi tidak terlalu dipikirkan oleh elite politik. Di benak elite politik ketika itu, mengutak-atik komunalisme sama saja dengan membangunkan macan tidur: fundamentalisme dapat bangkit setiap saat. Keyakinan bahwa sebuah Indonesia modern harus dibangun berdasarkan akal sehat berwujud dalam berbagai produk politik: editorial media massa yang kritis, pengkaderan politik yang pedagogis, polemik kebudayaan yang konseptual, dan koalisi-koalisi politik yang rasional-programatis. Ada kondisi citizenship yang sehat, yaitu tumbuhnya kesadaran akan hak-hak politik sekaligus berlangsungnya dinamika politik yang terbuka. Periode demokrasi liberal itu menjamin penuh pemenuhan politicalrights, sekaligus menyelenggarakan suasana civil liberties.

Dari sudut interpretasi teori politik kontemporer, perio-de liberal itu telah memenuhi semua persyaratan normatif suatu sistem demokrasi: penghormatan integritas individu untuk menjamin hak asasi manusia, berlangsungnya over-lapping consensus untuk mencegah sektarianisme, publisitas untuk mengaktifkan ruang publik, dan toleransi otentik untuk menghindari fundamentalisme. Interpretasi ini mungkin terlalu elitis, tetapi sumber-sumber sejarah terus membawa bukti bahwa sebuah kultur politik liberal dapat diseleng-garakan di sebuah negeri yang ”timur”.

Idealisme itu memang cepat berakhir. Era kebebasan politik itu dihentikan Presiden Soekarno di tengah jalan. Dari semua argumen yang diajukan untuk menutup demokrasi liberal, yang kemudian terbukti sebagai motif adalah keinginan Soekarno untuk mengendalikan politik ditambah kepentingan militer untuk masuk dalam sistem kekuasaan negara. Sejak itu kita masuk dalam situasi kontrademokrasi: ”Demokrasi Terpimpin”. Politik kontrademokrasi ini terus berlanjut ke Presiden Soeharto. Ketika Orde Baru berjaya, kebebasan politik adalah juga barang haram. Karena itu, liberalisme dilarang keras, bukan karena ia bawaan Barat, tapi karena ia adalah ancaman bagi otoritarianisme.

Waktu reformasi tiba, ia membawa kebebasan politik. Tetapi kutukan baru juga tetap diberikan padanya: liberalisme cum sekularisme adalah barang haram! Fatwa MUI menegaskan itu. Di belakang kutukan itu ada sentimen anti-Barat, kendati MUI adalah

lembaga keagamaan, bukan lobi politik. Bukan cuma MUI. Partai-partai politik yang terbakar semangat ”nasionalisme keras” juga terganggu dan bereaksi keras menolak liberalisme yang mereka anggap sebagai nenek moyang kapitalisme dan imperialisme. Tentu, retorika semacam itu hanya berguna dalam situasi ”massa”, karena argumentasi memang tidak diperlukan untuk menyelenggarakan politik demagogis. Padahal, feodalisme dalam nomenklatura elite partailah yang justru terganggu oleh liberalisme. Dalam politik, slogan memang harus dium-bar, sementara kepentingan ditutup rapat.

Psikologi politik kita memang masih dikendalikan oleh sindrom pascakolonial, yaitu kecurigaan paranoia pada semua yang”asing” sambil mencari-cari pegangan pada ”politik identitas” untukdipercaya sebagai yang ”asli”. Plesetan lagu Garuda Pancasila ala mahasiswa menggambar-kannya dengan bagus: ”...pribadi bangsaku; mau maju malu, malu-malu maju, maju malu-malu. ”

Dalam spektrum politik, liberalisme itu dapat berdiri di kiri, dapat juga duduk di kanan. Dalam politik Eropa, liberalisme bertanding dengan politik kiri. Politik buruh pasti memusuhi kebijakan liberal. Tetapi liberalisme Eropa memi-liki versi kiri, yaitu kaum sosial demokrat yang amat kritis terhadap kapitalisme. Di Amerika, menjadi liberal berarti mengusung politik kiri: keadilan sosial. Tetapi simplifikasi ideologi semacam ini tidak lagi bertahan dalam kondisi politik postmodern. Misalnya, isu lingkungan yang seharusnya berwatak borjuis justru dikampanye-kan secara intensif oleh politik kiri masa kini. Jadi, liberalisme dapat juga berbaring di tengah.

Sebagai pandangan politik, liberalisme memang mene-tapkan satu hal: individu adalah pemilik tunggal dirinya sendiri. Negara, agama, kultur, komunitas, pasar, nation, harus ditunda eksistensinya demi security individu. Memang, penindasan negara dan agama dalam sejarah Eropa abad ke-17-lah yang menghasilkan paham itu. Tapi, bukan asal-usul historisnya yang penting, melainkan fungsinya dalam melindungi kebebasan individulah yang membuat liberalisme itu bermanfaat bagi setiap zaman. Artinya, di setiap waktu, kala kebebasan terancam, entah oleh negara, agama, kapital, komunitas, atau paham-paham sosial absolut, maka kita memerlukan liberalisme sebagai argumen untuk melindungi diri.

Kita kini hidup dalam dunia yang multinilai. Situasi kebudayaan kontemporer memperlihatkan bahwa medan orientasi nilai sungguh amat terbuka. Tidak ada lagi identitas politik yang final, asli, dan stabil. Definisi tentang hidup dapat ditemukan di mana saja. Dan politik selalu ada dalam kondisi in the making, sarat imajinasi, bahkan cenderung dalam ide bermain-main. Dalam dunia yang seperti itu, toleransi liberal berarti sensitivitas terhadap pilihan-pilihan individual. Kredo liberalisme adalah bahwa ruang pilihan politik individu tidak boleh ditutup demi ajaran apa pun. Dengan prinsip itu politik liberal melindungi diri dari klaim mayoritarianisme dan promosi eksklusivisme.

Namun, kaum liberal tidak sekadar mengamankan diri di dalam metafisika individualisme, lalu hidup dalam ilusi kebebasan. Sesungguhnya, sejarah politik liberalisme adalah sejarah perjuangan kebebasan, yaitu tindakan untuk menghentikan penghinaan terhadap martabat manusia. Karena itu, keadilan sosial dan kesetaraan adalah tema yang menetap dalam politik liberal. Demi itu, kekuasaan negara difungsikan. Artinya, intervensi politik negara diperlukan untuk meme-lihara kebebasan ruang politik agar setiap orang dapat merealisasi pilihan-pilihan nilainya. Tetapi mendahulukan hak tetaplah merupakan filsafat dasar liberalisme. Kesetaraan tidak boleh melampaui kebebasan individu.

Pada akhirnya, menjadi liberal bukanlah suatu keahlian akademis atau kelihaian politis, melainkan suatu pilihan etis, yaitu kehendak untuk menghormati manusia langsung pada inti kemanusiaannya, yaitu kebebasannya!

Esai ini tidak untuk membicarakan sistem pemerin-tahan: apakah sistem parlementer atau presidensial yang lebih baik kita pilih. Bahwa kedudukan presiden sekarang ini melemah berhadapan dengan politik parlemen bukan membuktikan bahwa sistem pemerintahan kita sudah beralih menjadi ”demokrasi liberal”. Kelemahan kedudukan presiden itu adalah semata-mata soal kekurangan keahlian politik presiden. Sistem presidensial mengandalkan legitimasi langsung kekuasaan presiden pada hasil pemilu. Filosofinya adalah bahwa hanya pemilu yang dapat membatalkan kekuasaan presiden. Deretan hak yang dimiliki DPR, sejauh-jauhnya ia ditafsirkan, tidak dapat melebihi mandat langsung yang diterima presiden dari rakyat. Dalam sistem presidensial, yang sungguh-sungguh merupakan wakil rakyat bukan

anggota DPR, melainkan presiden. Soalnya adalah apakah presiden memahami privilese politik itu dan memanfaatkannya untuk penguatan kebudayaan politik kita.

Liberalisme yang barusan kita bicarakan adalah lebih pada soal situasi kebudayaan politik yang mewadahi suatu sistem pemerintahan. Dan situasi itulah yang hari-hari ini tidak kita miliki. Kita mengalami defisit liberalisme. Kita memang menikmati political rights hasil reformasi, tetapi civil liberties justru sedang terancam oleh berbagai tekanan politik identitas. ”Liberalisme adalah jalan yang sesat!” Kutukan politik itu masih menetap dalam kultur politik kita. Tapi, agaknya, kini kita tidak perlu takut bila harus tersesat di jalan yang benar.***

MEMELIHARA REPUBLIK, MENGAKTIFKAN AKAL SEHAT

Oleh **Rocky Gerung**

Indonesia hari-hari ini…

Ada konvoi pemuda beringas berkeliling kota menebar moral. Ada anak muda memetik dawai mengelilingi dunia mengukir prestasi. Ada fatwa penyair tua sepanjang hari membenci tubuh. Ada pelajar menggondol medali biologi di pentas dunia berkali-kali. Ada lumpur pebisnis dibersihkan negara dengan pajak rakyat. Ada perempuan desa menembus bukit menyalurkan air bersih dengan tangannya sendiri. Ada koruptor diusung partai jadi pahlawan. Ada relawan bergegas ke medan bencana tanpa menyewa wartawan.

Kita seperti hidup dalam dua Republik: Republic of Fear dan Republic of Hope. Akal sehat kita tentu menghendaki perwujudan Republic of Hope itu, secara saksama dan dalam tempo yang sesingkat-singkatnya. Tetapi nampaknya, penguasa politik lebih memilih memelihara Republic of Fear, karena di situlah statistik Pemilu dipertaruhkan. Kemajemuk-an hanya diucapkan di dalam pidato, selebihnya adalah tukar-tambah kepentingan yang diatur para broker. Hak Asasi Manusia dipromosikan ke mancanegara, tetapi kejahatan kemanusiaan di dalam negeri, diputihkan untuk modal Pemilu. Toleransi dihimbaukan ke seluruh rakyat, tetapi ketegasan tidak hendak dilaksanakan. Mengapung diatas bara sosial itu, sambil membayangkan siasat politik suksesi, adalah agenda harian elit politik hari-hari ini.

Politik tidak diselenggarakan di ruang publik, tetapi ditransaksikan secara personal. Tukar tambah kekuasaan berlangsung bukan atas dasar kalkulasi ideologis, tetapi semata-mata karena oportunisme individual. Di layar nasional, politik elit tampil dalam bentuknya yang paling dangkal: jual-beli di tempat! Tidak ada sedikitpun upaya "sofistikasi" untuk sekedar memperlihatkan sifat "elitis" dari percaloan politik itu. Dengan wajah standar, para koruptor menatap kamera, karena yakin bahwa putusan hakim

dapat dibatalkan oleh kekuasaan, bila menolak ditukar saham. Dan sang hakim (juga jaksa dan polisi) memang mengkondisikan sebuah keputusan yang transaksional. Kepentingan bertemu kepentingan, keinginan bersua kebutuhan.

Di layar lokal, politik bahkan sudah diresmikan sebagai urusan "uang tunai". Seorang calon kepala daerah sudah mengijonkan proyek-proyek APBD kepada para pemodal, bahkan sebelum ia mencalonkan diri dalam Pilkada. Struktur APBD daerah umumnya condong membengkak pada sisi pegeluaran rutin pejabat dan birokrasi ketimbang pada sisi pengeluaran pembangunan untuk kesejahteraan rakyat. Maka sangat mudah memahami bahwa "human development index" kita tetap rendah karena biaya renovasi kamar mandi bupati lebih didahulukan ketimbang membangun puskesmas. Bahkan antisipasi terhadap kemungkinan sang kepala daerah ditetapkan sebagai tersangka korupsi, juga sudah dipikirkan. Maka berbondong-bondonglah para kepala daerah bermasalah itu hijrah dari partai asalnya, masuk ke partai penguasa. Tentu itu bukan transfer politik gratisan. Tadah-menadah politik sudah menjadi subkultur politik nasional. Sekali lagi: kepentingan bertemu kepentingan, kemauan bersua kebutuhan.

Dalam perjanjian konstitusional negara dengan warga-negara, keadilan dan keamanan dijadikan agunan untuk menetapkan kewajiban timbal balik. Karena itu, bila saudara membayar pajak, maka saudara berhak memperoleh sistem politik yang memungkinkan keadilan itu diwujudkan. Bila saya patuh pada hukum, maka saya berhak menerima rasa aman dari negara. Tetapi urusan inilah yang kini amat jauh dari harapan publik. Para perusak hukum justeru dilindungi negara. Para pengemplang pajak, justeru dirangkul negara. Dan dalam urusan sistem politik, kita berhadapan dengan persekongkolan politik kartel yang memonopoli distribusi sumber daya politik dan ekonomi. Bahkan oligarki kekuasaan yang sesungguhnya, hanya melibatkan dua-tiga tokoh kunci yang saling menyogok, saling tergantung, dan saling mengintai. Politik menjadi kegiatan personal dari segelintir elit yang terjebak dalam skenario yang saling mengunci, karena masing-masing terlibat dalam persekutuan pasar gelap kekuasaan pada waktu Pemilu.

Ketergantungan politik pada uang-lah yang menerangkan persekongkolan itu. Pertaruhan ini tidak ada hubungannya dengan politik ideologi, karena relasi personal telah menyelesaikan persaingan ideologi. Relasi itu tumbuh karena pelembagaan politik tidak berlangsung. Artinya, sistem kepartaian modern dan sistem parlemen kita tidak tumbuh di dalam kebutuhan untuk membudayakan demo-krasi, tetapi lebih karena kepentingan elitis individual. Pemahaman tentang dalil-dalil bernegara tidak diajarkan di dalam partai politik. Etika publik bukan merupakan prinsip politik parlemen. Bahwa seolah-olah ada kesibukan meng-urus rakyat, itu hanya tampil dalam upaya mempertahankan kursi politik individual, dan bukan karena kesadaran untuk memberi pendidikan politik pada rakyat. Parlemen adalah kebun bunga rakyat, tetapi rakyat lebih melihatnya sebagai sarang ular. Tanpa gagasan, minim pengetahuan, parlemen terus menjadi sasaran olok-olok publik. Tetapi tanpa peduli, minim etika, parlemen terus menjalankan dua pekerjaan utamanya: korupsi dan arogansi.

Defisit akal di parlemen adalah sebab dari defisit etika. Arogansi kepejabatan digunakan untuk menutupi defisit akal. Maka berlangsunglah fenomena ini: sang politisi yang sebelumnya menjadi pengemis suara rakyat pada waktu Pemilu, kini menyatakan diri sebagai pemilik kedaulatan. Seperti anjing yang menggonggongi tuannya, politisi memutus hubungan historisnya dengan rakyat, dan mulai berpikir menjadi pengemis baru. Kali ini, bukan pada rakyat, tetapi pada kekuasaan eksekutif. Faktor inilah yang menerangkan mengapa oposisi tidak dapat bekerja dalam sistem politik kita. Tukar tambah kepentingan antara eksekutif dan legislatif bahkan berlangsung sampai urusan "titik dan koma" suatu rancangan undang-undang. Transaksi itu sering tidak ada kaitannya dengan soal-soal ideologis, karena memang motif koruptiflah yang bekerja di bawah meja-meja sidang.

Asal-usul politik koruptif ini terkait dengan tidak adanya kurikulum "kewarganegaraan" dalam semua jenjang pendidikan nasional. Sistem pendidikan kita tidak mengorien-tasikan murid pada kehidupan publik. Konsep "masyarakat" di dalam kurikulum sekolah tidak diajarkan sebagai "tanggung jawab merawat hidup bersama", tetapi lebih sebagai kumpulan ajaran moral komunal yang pertanggungjawabannya diberikan nanti di akhirat. Konsep

“etika publik” tidak diajarkan sebagai keutamaan kehidupan “bermasya-rakat”.

Memang, amandemen konstitusi tentang tujuan pendi-dikan nasional bahkan lebih mengutamakan pendidikan “akhlak” ketimbang “akal”. Konsekwensinya terhadap kehi-dupan Republik sangatlah berbahaya, karena warga-negara tidak dibiasakan sejak dini untuk secara terbuka berargumen. Sangatlah bertentangan misi pendidikan itu dengan imperatif konstitusi kita yang mewajibkan kita “melihat dunia” melalui “kecerdasan” dan “perdamaian”. Sesungguhnya filsafat publik kita semakin merosot menjadi pandangan sempit dan picik, karena pertarungan kecerdasan di parlemen di dalam mem-bela ide masyarakat bebas tidak dapat berlangsung. Penge-tahuan dan pemahaman konseptual tentang ide Republik lebih banyak diucapkan dalam retorika “nasionalisme”, dan karena itu kedudukan primer konsep “warganegara” tidak cukup dipahami.

“Kewarganegaraan” adalah ide tentang tanggung jawab warganegara lintas politik, lintas komunal. Realisasinya memerlukan pemahaman fundamental tentang etika parle-mentarian, yaitu bahwa “kedaulatan rakyat” tidak pernah diberikan pada “wakil rakyat”. Yang diberikan hanyalah kepentingan rakyat tentang satu isu yang secara spesifik didelegasikan pada “si wakil”, dan karena itu dapat ditarik kembali setiap lima tahun. Juga dalam tema ini kita pahami bahwa “kedaulatan rakyat” tidak sama dengan “mayoritarian-isme”. Kedaulatan rakyat justeru difungsikan untuk mencegah demokrasi menjadi permainan politik golongan mayoritas. Itulah sebabnya kedaulatan rakyat tidak boleh dikuantifikasi dalam statistik atau dalam hasil Pemilu.

Defisit politik warganegara juga adalah akibat dari surplus politik feodal. Hari-hari ini hegemoni kultur politik feodal itu masuk dalam politik publik melalui langgam perpolitikan istana, ketika “kesantunan” menyisihkan “kritisisme”. Dan kultur itu terpancar penuh dari bahasa tubuh Presiden. Prinsip yang berlaku adalah: kritik politik tidak boleh membuat kuping Presiden menjadimerah.

Feodalisme adalah sistem kekuasaan. Kita tentu tidak menemukannya lagi dalam masyarakat modern. Tetapi seorang penguasa dapat terus mengimajinasikan dirinya sebagai “raja”,

"tuan", "pembesar" dan sejenisnya, dan dengan kekuasaan itu ia menyelenggarakan pemerintahan. Kita justeru merasakan itu dalam kepemimpinan politik hari-hari ini, dalam diskursus bahasa tubuh, dalam idiom-idiom tatakrama, dalam simbol-simbol mistik, bahkan dalam politik angka keramat.

Di dalam kultur feodalistik, percakapan politik tidak mungkin berlangsung demokratis. Bukan saja karena ada hirarki kebenaran di dalam diskursus, tetapi bahkan diskursus itu sendiri harus menyesuaikan diri dengan "aturan politik feodal", aturan yang tak terlihat namun berkekuasaan. Sangatlah aneh bila kita berupaya menyelenggarakan sebuah birokrasi yang rasional dan impersonal, tetapi mental politik yang mengalir dalam instalasi birokrasi kita masih mental feodal.

Konsolidasi demokrasi memang sudah tertinggal oleh akumulasi kekuasaan. Enersi yang pernah kita himpun untuk menghentikan otoritarianisme, tidak lagi cukup untuk menggerakkan perubahan. Sebagian disebabkan oleh sifat politik reformasi yang amat "toleran", sehingga memung-kinkan seorang jenderal pelanggar HAM duduk berdebat semeja dengan seorang aktivis HAM, mengevaluasi kondisi demokrasi. Juga tidak aneh menyaksikan seorang tokoh terpidana korupsi menjadi narasumber sebuah talkshow yang membahas arah pembangunan nasional. Transisi yang amat toleran itu telah meloloskan juga obsesi-obsesi politik komunalistik yang hendak mengatur ruang politik publik dengan hukum-hukum teokrasi. Di dalam keserbabolehan itulah kekuasaan politik hari-hari ini menarik keuntungan sebesar-besarnya. Tetapi berdiri di atas politik uang dan politik ayat, kekuasaan itu kini tampak mulai kehilangan keseimbangan. Antara tergelicir ke dalam lumpur, atau tersesat di gurun pasir, kekuasaan itu tampak kelelahan untuk bertahan.

Tetapi Republik harus tetap berdiri…

Republik adalah ide minimal untuk menyelenggarakan keadilan, kesetaraan dan kemajemukan. Normativitas ini menuntut pekerjaan politik, pada dua lapis. Pertama, suatu imajinasi intelektual untuk merawat konsep "publik" pada kondisi sekulernya. Kedua, suatu perlawanan politik terhadap teokratisasi institusi-institusi publik. Artinya, ide republik hanya dapat terselenggara di dalam suatu usaha intelektual yang berkelanjutan,

yaitu usaha mempertahankan kondisi perdebatan politik pada dataran duniawi, sosiologis dan historis. Usaha ini bukan dimaksudkan untuk meyakinkan kaum absolutis, melainkan untuk membantu mereka yang ragu-ragu karena kekurangan alat kalkulasi logis. Mereka yang "ragu-ragu" inilah sesungguhnya yang dapat "membiarkan" demokrasi dikuasai dan dikendalikan oleh politik absolutis. Golongan "ragu-ragu" ini bukan saja mengalami kecemasan di dalam membayangkan suatu masyarakat sekuler, tetapi juga tergoda membayangkan suatu "keuntungan moral" di dalam suatu politik teokratis. Gangguan akal sehat semacam inilah yang secara cepat dimanfaatkan oleh politik fundamentalisme untuk menebar hegemoni moral mayoritas.

Menerangkan politik sebagai urusan warganegara, sekaligus berarti mempertahankan argumen masyarakat sekuler. Di dalam Republik, status primer seseorang adalah sebagai warganegara (citizen). Ia tentu memiliki sejumlah status privat: agama, etnis, dll. Tetapi status privat tidak mungkin diajukan untuk mendukung argumentasi publik. Republik hanya berurusan dengan argumentasi publik. Keyakinan agama warganegara misalnya, bukanlah urusan negara. Negara tidak dapat diperalat untuk menjamin isi keyakinan itu. Negara hanya menjamin hak berkeyakinan itu, sebagai hak warganegara. Dan sebagai hak, setiap orang bebas mendeskripsikan preferensi religiusnya, sekaligus bebas untuk tidak menggunakannya. Kandungan moral agama bukan urusan negara. Tetapi bila kandungan itu melahirkan kriminalitas, maka negara menghukum atas dasar hukum publik, dan bukan melarang isi keyakinan itu. Batas itu harus dipegang secara teguh sebagai prinsip pendidikan politik publik. Dan prinsip itu harus diterangkan sejak dini pada murid sekolah, dipastikan dipahami oleh anggota partai politik, dan dijadikan diktum pejabat publik. Dengan cara itu kita tidak perlu lagi mendengar pejabat publik mengucapkan kebodohan karena memaksakan pandangan moral pribadinya terhadap soal publik. Di sini sekaligus perlu kita ingatkan bahwa para menteri adalah pembantu Presiden, dan bukan asisten Tuhan.

Keragu-raguan untuk menerima dan menjalankan konsekwensi politik dari ide Republik, terutama disebabkan oleh kepentingan politisasi kekuasaan terhadap kondisi antropologis bangsa ini. Bagaimanapun, simbol-simbol primordial tidak

mungkin punah hanya oleh gerak ekonomi global, modernisasi dan kosmopolitanisme. Politik identitas telah menjadi reaksi logis dari kosmopolitanisme, tetapi pemanfaatan politiknyalah yang menjadi isu utama di negeri ini. Artinya, kondisi atropologis kita yang masih kuat berbasis pada paham-paham komunal, juteru dieksploitasi oleh kekuasaan untuk diperjualbelikan di dalam pasar politik. Maka sangatlah ironis ketika kita mengucapkan demokrasi sebagai pilihan sistem politik, pada saat yang sama kita sudah berencana memenangkan pemilu dengan peralatan-peralatan primordial, terutama agama.

Di dalam Republik, kita menyelenggarakan pluralisme. Artinya, kita bukan sekedar mengakui perbedaan pandangan hidup, tapi kita sendiri juga dapat berobah pandangan hidup. Dalam pluralisme, kita tidak menyebut kebenaran itu "relatif", melainkan "tentatif". Karena itu selalu terbuka kesempatan untuk berselisih pendapat, agar kita bisa bercakap-cakap.

Kewarganegaraan adalah percakapan diantara mereka yang tidak fanatik. Republik adalah lokasi politik yang menampung semua proposal sekuler. Di sini kita harus pahami ide Republik bukan semata-mata sebagai instalasi politik teknis, tetapi sebagai struktur percakapan etis. Di dalam Republik, "suasana" percakapan publiklah yang lebih utama ketimbang fasilitas-fasilitas politiknya (partai, pengadilan, birokrasi). Di dalam Republik-lah manusia menyelenggarakan dirinya sebagai "zoon politicon", merundingkan kepentingan bersama, memutuskan keadilan dan mendistribusikan kebutuhan dasar. Proses ini mengandaikan kebebasan dan kesetaraan. Itulah sifat publik dari politik. Dengan kata lain, intervensi nilai-nilai personal ke dalam ruang publik tidak boleh terjadi. Nilai personal, pandangan moral komunal, harus dikonversi ke dalam tata bahasa politik publik bila ingin diajukan sebagai proposal publik. Artinya, keterbukaan dan kesetaraan di dalam Republik hanya mengandalkan diskursus rasio publik. Dan sifat diskursus itu adalah falibilis, bukan absolutis.

Kemajemukan dan "suasana Republik", sesungguhnya telah kita miliki jauh sebelum Proklamasi diucapkan. Sumpah Pemuda adalah sumber enersi kemajemukan yang sesungguhnya. Pikiran politik di tahun 1928 itu menyadari sepenuhnya kondisi ideologis bangsa ini, kondisi yang potensial bagi konflik horisontal, dan karena itu para pemuda hanya bersepakat untuk tiga hal: satu

bangsa, satu bahasa, satu tanah air. Sumpah Pemuda tidak bersepakat demi soal-soal akhirat, tetapi demi urusan antar manusia di bumi, manusia yang beragam. Mereka bersumpah untuksesuatu "yang sosiologis" (tanah, bangsa dan bahasa), karena paham bahwa "yang teologis" tidak mungkin dijadikan tali pengikat politik. Politik 1928, tidak terobsesi pada "sumpah keempat": beragama satu. Kecerdasan itulah yang sesungguhnya hilang dari percakapan politik kita hari-hari ini. Sumpah Pemuda kini hanya diingat dalam tema "kebangsaan" yang bahkan disempitkan menjadi "keberagaman dan keberagamaan" (dan karena itu perayaannya cuma diisi oleh petuah dan pesan-pesan agamis). Padahal moral dan filsafat politiknya telah mendahului menyelesaikan pertikaian politik agama dalam penyusunan Undang-Undang Dasar 1945.

Argumen ini harus kita ajukan untuk memastikan bahwa sumber kebudayaan modern dari ide republikanisme, sudah disediakan 17 tahun sebelum republik diproklamasikan. Artinya, ide republikanisme sudah dipelihara oleh "masyarakat sipil", jauh sebelum diformalkan oleh "masyarakat politik" melalui konstitusi 1945. Bahkan obsesi untuk memberi warna "agamis" pada penyelenggaraan negara (melalui debat panjang di Konstituante), juga dibatalkan oleh kecerdasan kebangsaan modern, yaitu bahwa di dalam Republik, rakyatlah yang berdaulat, bukan Tuhan atau Raja. Undang-Undang Dasar 1945 menegaskan itu: "Negara berdasarkan Kedaulatan Rakyat" .

Ide Kedaulatan Rakyat ini memberi kita batas yang tegas tentang wilayah politik. Yaitu bahwa politik adalah transaksi sekuler dengan ukuran-ukuran rasional, empiris, dan historis. Bahwa bahasa politik adalah bahasa yang dapat diperlihatkan konsekwensinya "di sini dan sekarang", bukan "nanti dan di sana". Bahwa ukuran-ukuran moral harus tumbuh dari pertarungan gagasan-gagasan historis, bukan dari doktrin-doktrin metafisis. Bahwa warga negara hanya terikat pada ayat-ayat konstitusi, dan bukan pada ayat-ayat suci. Bahwa fakta adanya golongan mayoritas (dalam agama misalnya), hanyalah petunjuk demografis, yaitu untuk keperluan administrasi kependudukan dan bukan untuk keunggulan kedudukan suatu kelompok terhadap yang lain. Di dalam demokrasi, identitas individu (agama, kelamin, pekerjaan),

hanya dicatat sebagai data statistik, dan bukan alasan pembedaan warganegara.

Sangatlah berbahaya bila seseorang didefinisikan sebagai minoritas dalam agama atau preferensi seksual misalnya, karena sekaligus ia akan menjadi warganegara kelas dua. Diskriminasi inilah yang harus kita perangi, karena ia menyebabkan permusuhan sosial atas alasan-alasan irasional. Misalnya, apakah karena seseorang tidak beragama, maka ia akan dikucilkan dan dilecehkan, atau bahkan dianiaya? Di dalam demokrasi, agama adalah hak. Artinya, ia boleh dipakai, boleh tidak. Negara tidak berhak memaksakan kewajiban beragama, karena hal itu melanggar kebebasan hati nurani. Agama adalah wilayah hati nurani. Kesucian keyakinan dan kejujuran ketakwaan seseorang hanya menjadi rahasia antara dia dan Tuhannya. Kemuliaan itulah yang harus dipisahkan dari kehidupan politik sehari-hari, karena di dalam demokrasi kita tidak mungkin menghakimi seseorang berdasarkan ukuran moral orang lain. Sejauh preferensi moral dan religi seseorang tidak diterjemahkan menjadi tindakan kriminal, maka negara harus bertindak imparsial didalam melayani hak-hak sipil dan politiknya. Atas dasar itulah negara berkewajiban mengedarkan etika publik, yaitu pendidikan kewarganegaraan yang membiasakan warganegara hidup dalam politik kemajemukan.

Kedaulatan Rakyat berarti bahwa keputusan politik dipertengkarkan atas kebutuhan keadilan dan kesetaraan sosial warganegara, dan bukan atas ukuran-ukuran hirarki kesolehan dan kesucian sebuah umat. Asumsi kedaulatan rakyat adalah bahwa semua orang setara dalam kecerdasan dan kebebasan, dan karena itu keputusan politik harus diambil dalam ruang antisipasi kesalahan, dan bukan dalam ruang kebenaran doktrinal.

Di dalam republik, "kebenaran" disirkulasikan dengan pikiran, dan bukan dengan keyakinan. Itulah sebabnya "kebenaran" dapat dibatalkan dengan argumen, dan bukan dipertahankan dengan kekerasan. Spekulasi epistemologis bahwa "kebenaran" itu harus satu, dan karena itu politik harus menjadi absolut, pernah membawa politik kita ke dalam sistem otoriterisme. Dan bila sekarang "kebenaran" itu hendak dipaksakan kembali atas dasar spekulasi teologis, maka kita sungguh-sungguh sedang mengumpankan diri pada otoriterisme teokratis. Inilah cara pandang

monolitik yang kini semakin meluas dalam kehidupan politik kita akhir-akhir ini, suatu paradoks di dalam sistem demokrasi yang kita pilih.

Cara pandang politik semacam itu sesungguhnya berakar di dalam antropologi komunalisme yang kian tumbuh justeru dalam kondisi globalisasi. Komunalisme adalah alam pikiran konservatif yang memandang individu sebagai subyek tanpa eksistensi, yang identitasnya tergantung pada identitas komunitas. Komunalisme hendak menetapkan bahwa di luar komunitas, tidak ada identitas. Tetapi hal yang paling konservatif dari alam pikiran ini adalah keyakinan bahwa keutuhan komunitas memerlukan pengaturan doktrinal. Konsekwensinya adalah: tidak boleh ada pikiran bebas individu. Pandangan kebudayaan inilah yang kini sedang diedarkan melalui bawah-sadar politik rakyat oleh partai-partai berbasis agama, yang mengeksklusifkan kehidupan publik mengikuti parameter-parameter komunal. Secara kongkrit, pandangan itu berwujud dalam perda-perda agama.

Secara gradual kita merasakan infiltrasi pikiran itu dalam berbagai aturan publik dengan memanfaatkan fasilitas demokrasi, yaitu kekuasaan parlemen membuat undang-undang. Politik adalah upaya menguasai ruang publik. Demokrasi memang toleran terhadap kontestasi pikiran. Tetapi politik komunalisme hendak menutup ruang publik itu dengan suatu diktum ontologi absolutis: hanya boleh ada satu Ada, dan karena itu, ada yang lain tidak boleh ada!

Dalam versi sekulernya, pandangan komunalisme ini pernah memayungi praktek penyelenggaraan konstitusi kita, yaitu melalui doktrin "negara integralistik", suatu pandangan feodalistik yang dijalankan dengan dukungan militer di masa Orde Baru, dalam konspirasinya dengan kekuatan kapital. Praktek politik ini hanya mungkin berlangsung karena akar-akar budaya feodal itu memang ada di dalam masyarakat kita.

Tetapi bentuk komunalisme hari-hari ini adalah suatu sikap eksklusivisme religius yang memanfaatkan keterbukaan demokrasi, sambil mengeksploitasi simbol-simbol agama yang memang kuat tertanam dalam antropologi politik bangsa ini. Anda mungkin terkejut mendengar seorang murid SD menunjukkan jalan kepada sopir taksi, sambil mengingatkan: "itu rumah orang kafir lho!" Dalam kasus semacam ini, kita tahu ada problem serius tentang

kewarganegaraan, kemajemukan, dan pikiran terbuka. Ada problem serius tentang kehidupan di sekolah-sekolah, di dalam kurikulum dan organisasi-organisasi masyarakat. Acuan konsep-konsep publik yang seharusnya menimbulkan toleransi horisontal, telah diajarkan justeru dengan doktrinasi diskriminatif pada generasi yang baru tumbuh.

Politik kita hari-hari ini sedang menjalankan "crypto-politics". Elit menunggangi kebodohan dan kepatuhan komunal, untuk mencapai tujuan-tujuan kekuasaan. Sekarang ini, memimpin atau sekedar menjadi bagian dari suatu komunitas religius merupakan kebutuhan politis elit untuk mencapai status-status publik. Kesolehan menjadi simbol kewarganegaraan. Tatakrama menjadi pembatas kritisisme. Diskursus demokrasi menjadi tempat nyaman untuk mengorganisir kekuasaan dengan memanfaatkan peralatan agama. Simbol-simbol privat kini merajai kehidupan publik. Mayoritarianisme mendikte paham kedaulatan rakyat. Bahkan Mahkamah Konstitusi bersikap sangat adaptif terhadap logika "mayoritarianisme" itu, dengan menerima argumen-argumen privat dalam memutuskan urusan publik.

Benar bahwa sistem demokrasi membuka ruang kebebasan bagi berbagai aspirasi. Tetapi apakah aspirasi kebencian, misoginis, intoleran dan bahkan kriminal harus dinilai sama dengan aspirasi keadilan, otonomi tubuh, dan kebebasan berpendapat?

Di dalam demokrasi, realitas selalu berarti "realitas sosial". Yaitu kondisi kehidupan yang selalu memungkinkan kebenaran dikoreksi melalui bahasa manusia. Dan koreksi itu adalah pekerjaan duniawi yang harus terus diaktifkan, karena apa yang ada di akhirat tidak mungkin dikoreksi. Inilah realitas yang harus disimulasikan terus menerus, untuk menggantikan psikologi obsesif yang menghendaki pemenuhan kebenaran akhirat di Republik manusia.

Ide Republik memberi kita pelajaran moral yang sangat mendasar, yaitu etika publik harus menjadi satu-satunya ikatan kultural di antara warganegara. Etika publik adalah hasil negosiasi keadilan, didalam upaya memelihara kehidupan bersama berdasarkan apa yang bisa didistribusikan di dunia, dan bukan apa yang akan diperoleh di akhirat.

Misalnya, obsesi untuk menyempurnakan keadilan harus kita hasilkan melalui sistem pajak, karena melalui pajaklah relasi warga

negara disetarakan. Karena itu, sangatlah janggal bila pajak saudara untuk keadilan sosial di bumi, digunakan negara mensubsidi mereka yang ingin masuk surga.

Dan kita adalah warganegara Dunia…

Soal yang juga terus menimbulkan kemenduaan mental politik kita hari-hari ini adalah masalah globalisasi. Ketakutan untuk masuk dalam percakapan politik global telah menghasilkan reaksi atavistik yang memalukan. Kita menyembunyikan kegagapan kebudayaan kita dengan cara menyulut api nasional-isme, seolah-olah asap tebalnya dapat menghalangi tatapan dunia terhadap praktek politik koruptif dan mental feodal bangsa ini. Nasionalisme menjadi semacam "mantra penangkal bala" setiap kali kita membaca laporan-laporan dunia tentang index korupsi kita yang masih tinggi. Nasionalisme kita pasang sebagai tameng setiap kali diperlukan evaluasi hak asasi manusia dan kebebasan pers oleh masyarakat internasional. Kita tidak memberi isi nasionalisme itu sebagai ide yang dinamis, "in-the-making", tetapi kita menyimpannya sebagai benda mati dan memperlakukannya sebagai jimat politik.

Nasionalisme adalah identitas publik yang seharusnya kita olah dengan akal untuk ditampilkan sebagai modal diplomasi politik dan ekonomi. Nasionalisme masa kini ada pada keunggulan "national brand", dan bukan ditampilkan sebagai psikosis pasca-kolonial.

Dan khusus menyangkut isu neoliberalisme, reaksi kita bahkan nyaris mistik. Kita memakai tameng-tameng tradisi untuk memusuhi suatu alam pikiran yang tidak pernah berwujud di belahan bumi manapun. Kita mengorganisir kemarahan publik untuk memusuhi sesuatu yang adanya hanya di buku-buku filsafat. Tetapi seandainya pun perlawanan itu harus diberikan, kita justeru menolak mengajukan marxisme sebagai lawan filosofi yang sepadan, dan malah menyiapkan ayat-ayat agama sebagai kontra moral baginya. Agaknya, hanya di negeri ini dua ideologi yang bermusuhan, kita musuhi sekaligus. Kita menolak dua-duanya dengan akibat kita tidak pernah paham logika sesungguhnya dari susunan-susunan pikiran itu. Karena itu, retorika dan hiruk-pikuk seputar isu "neolib" terasa lebih sebagai hasil refleks psikologi poskolonial yang dangkal ketimbang hasil refleksi intelektual yang

dalam. Akibatnya, slogan neoliberal menjadi stempel politik baru bagi siapa saja yang dianggap mengedarkan kebebasan individu atau mengucapkan dalil-dalil ekonomi pasar. Kita tidak merasa perlu untuk mendalami filsafat itu karena kita lebih mengandalkan emosi yang panas ketimbang analisa yang dingin. Politik stigmatisasi semacam ini tidak mendidik rakyat untuk mengucapkan argumen, karena memang hanya dimaksudkan untuk meneriakkan sentimen.

Di sinilah kita perlu kembali pada akal sehat, yaitu memeriksa konsekwensi politik dari suatu debat palsu tentang ideologi ekonomi. Pada tingkat kebijakan, urgensi untuk memenuhi kebutuhan rakyat tidak lagi diukur berdasarkan sistem-sistem abstrak ideologi, melainkan oleh tuntutan keadilan di dalam politik distribusi. Pemerintah yang korup, di dalam sistem ideologi apapun, pasti menyengsarakan rakyat. Demikian juga, pasar yang efisien tidak dirancang dengan variabel nepotisme di dalamnya. Jadi, mendahului berbagai perselisihan ideologi, kita harus memastikan bahwa korupsi dan arogansi politik tidak boleh dipelihara dalam sistem politik kita. Dari sana, baru kita dapat menyusun kombinasi paling rasional antara peran pasar dan negara dalam melayani warganegara.

Obsesi kita tentang "ke-Indonesia-an" hari-hari ini, tidak cukup lagi merujuk pada dokumen-dokumen historis di masa lalu (Sumpah Pemuda, Proklamasi, dll), tetapi kita perlu memperluasnya pada kebutuhan politik masakini untuk mewadahi "kemajemukan baru", yaitu kemajemukan yang timbul oleh percakapan kebudayaan dan teknologi global. Percakapan kebudayaan itu lebih sering berlangsung di dalam ruang maya, dan nampaknya demokratisasi pikiran dan ide lebih dihargai di dalam kondisi digitalnya, ketimbang dalam pergaulan sosial nyata.

Perkembangan "ruang politik digital" itu, menandai suatu transisi peradaban politik baru. Imajinasi misalnya, akan meloloskan diri dari sensor institusi-institusi formal negara, dan karena itu, ukuran-ukuran moral lama sesungguhnya sudah memasuki masa kadaluwarsa. Kini, sangat mungkin juga orang mendirikan rumah-rumah ibadah digital, bukan sekedar untuk menghindar dari lemparan batu kaum fundamentalis, tapi untuk sungguh-sungguh memberi tahu mereka bahwa surga juga dapat

dibayangkan secara teknologis, dan diselenggarakan secara ekonomis.

Tetapi politik adalah penyelenggaraan keadilan di dalam ruang sosial nyata. Ruang digital tidak boleh berubah menjadi tempat mencari suaka. Ruang digital hanya boleh menjadi ruang konsolidasi subversif, untuk membebaskan ruang sosial nyata dari hegemoni politik konservatif-fundamentalis.

Sesungguhnya, sama seperti ruang demokrasi, ruang digital itu juga dimanfaatkan oleh politik fundamentalis untuk menimbun dan menyebar kebencian, intoleransi dan permusuhan. Jelas bahwa ruang digital hanyalah sarana operasi politik, sementara markasnya tetap berada di dalam ruang sosial nyata: di ruang rapatpartai, di kelas-kelas sekolah, di rumah-rumah ibadah.

Dalam konteks solidaritas global itu, kondisi kemanusiaan tidak mungkin lagi dipahami dalam definisi-definisi primordial. Kita tidak menjadi "manusia" hanya karena terikat pada kesamaan etnis dan keyakinan. Kita menjadi manusia karena kita terikat pada problem sosial yang sama, yaitu kemiskinan dan krisis energi global. Kita tidak mencari rasa aman pada aturan-aturan komunal, bila kita paham bahwa hukum hak asasi manusia telah menyelamatkan peradaban dari politik genosida di berbagai penjuru dunia. Kemanusiaan kita hari ini lebih diikat oleh kewajiban global untuk mengatasi bencana alam dan memberi perlindungan pada para pencari suaka. Kemanusiaan adalah solidaritas etis terhadap masalah masa kini, dan bukan perkelahian ideologis di jalan buntu.

Mengucapkan kemanusiaan sebagai "solidaritas etis" harus memungkinkan setiap orang keluar dari koordinat mentalitas komunalnya. Pertemuan di dalam ruang politik adalah pertemuan untuk mempercakapkan kemungkinan-kemungkinan sosiologis, dan bukan kepastian-kepastian teologis. Menerima politik sebagai "ruang antagonisme", berarti memahami peluang untuk suatu konfrontasi etis demi alasan-alasan keadilan. Karena itu politik mengandaikan resipkrokasi percakapan, dan itu berarti wacana publik hanya dapat diselenggarakan bila keadilan dikonsepsikan secara sekuler. Anda tentu tidak membayar pajak untuk memperoleh "pahala akhirat", melainkan untuk menjamin keadilan di bumi. Artinya, solidaritas etis harus dapat diukurkan langsung

pada kesosialan manusia hari ini, agar kita tidak menunda keadilan sampai tibanya hari kiamat.

Tentu saja kita masih masih perlu memandang diri sendiri melalui cermin-cermin identitas yang dipasang mengelilingi hidup komunal kita. Cermin-cermin itu seperti memberi rasa aman primitif kepada identitas seseorang. Kita bahkan perlu menggosok cermin itu agar kilaunya menimbulkan rasa unggul primitif pada kelompok. Tetapi sekali kita melangkah ke luar rumah, narsisisme itu tidak lagi banyak gunanya. Di dunia nyata, yang kita temukan adalah berbagai masalah sosial yang tidak mungkin sekedar diatasi dengan doa, sesajen dan mantra. Politik kelas tidak dapat ditunggu penyelesaiannya di akhirat. Demikian juga kerusakan lingkungan tidak dapat ditangkal oleh komat-kamit sejumlah dukun. Kesetaraan gender, bahkan menuntut cermin-cermin itu dipecahkan!

So, do you speak Pluralism? Do you speak Environmentalism? Feminism?, Queer? Kita sedang berbicara tentang "politics of recognition". Dan itu berarti pemihakan pada mereka yang tersisih oleh kekuatan-kekuatan kekuasaan, kapital dan kebudayaan. Dasar etis dari "politik pengakuan" ini adalah bahwa suatu kelompok yang tersisih hanya karena kedudukannya yang "minoritas" dalam masyarakat politik, harus memperoleh perlindungan istimewa dari negara. Itulah alasan misalnya bagi pengakuan atas hak "affirmative action" bagi politik perempuan. Itu juga alasannya keperluan kita membela hak-hak "queer", karena orientasi seksual adalah kondisi yang sangat individual. Negara tidak dapat diperalat untuk menjalankan moral mayoritas.

Didalam diktum yang paling keras, negara justeru diadakan untuk melindungi kelompok minoritas. Sebaliknya, kelompok mayoritas yang masih menuntut pengakuan, adalah kelompok yang sebetulnya bermental minoritas.

Di *Republic of Hope*

Kita menyelenggarakan Republik bukan karena keung-gulan teoretis dari konsep itu. Kita menyelenggarakan Republik juga bukan karena asal-usul kebudayaannya. Kita memilih Republik karena hanya sistem itu yang mampu memelihara kemajemukan kita. Kita menyebutnya Republik Indonesia, tanpa predikat tambahan, karena hanya itu bentuk maksimal dari persaudaraan warganegara. Indonesia hanya bersatu dalam nusa, bangsa dan

bahasa. Kita tidak ingin bersatu dalam urusan agama, tatakrama dan busana. Kita menyelenggarakan Republik agar kita bisa berselisih dalam soal-soal dunia, dan bukan bertengkar untuk soal-soal akhirat.

Sesungguhnya, negara ini tidak berlokasi di dalam situs-situs purbakala. Dengan mengucapkan proklamasi kemerdekaan, kita sekaligus memutuskan untuk bergaul dalam peradaban dunia modern yang dinamis. Dalam pergaulan global itulah kita melatih akal sehat kita, agar kita tidak cuma sanggup mencerca tanpa arah, atau marah ke segala arah. Reaksi-reaksi primitif itu hanya akan menguras enersi mental kita, untuk akhirnya menyerah pada kecepatan pikiran dunia.

Di situlah suatu bangsa memerlukan kepemimpinan politik visioner. Kepemimpinan yang cerdas, yang mampu membangkitkan imajinasi rakyat. Kecanduan pada kekuasaan adalah hal yang biasa bagi seorang pemimpin. Tetapi kecanduan yang tidak menim- bulkan imajinasi pada rakyat, adalah kecanduan seorang pemimpin medioker. Kekuasaan memerlukan kecerdasan agar arah pera- daban bangsa dapat dibayangkan dalam suatu psikologi harapan. Tetapi kesempatan untuk memperoleh psikologi itu kini tidak lagi tersedia, karena dari kepemimpinan serba-tanggung tidak mungkin terbit gagasan serba agung. Bangsa ini sekarang kehilangan imajinasi tentang sebuah Republic of Hope, dan kekosongan itulah yang kini diisi oleh para ahli akhirat.

Pepatah Itali mengingatkan: “Bila akal sehat tertidur, maka para monsterlah yang menguasai malam”. Kepemimpinan yang gagal mengaktifkan akal sehat, bertanggung jawab terhadap munculnya *Republic of Fear*. Ekonomi dapat bertumbuh tanpa kebijakan pemerintah, tetapi keamanan warg anegara dan keadilan sosial menghendaki pemihakan negara. Tanpa pemihakan itu, *Republic of Fear* akan tumbuh melampaui *Republic of Hope*.

Kita memelihara Republik, karena hanya dalam ruang politik itulah pikiran individu memperoleh kesempatan untuk diperiksa

secara publik. Pikiran yang tidak dapat diperiksa di depan publik, adalah pikiran yang membahayakan Republik. Kita memelihara Republik karena kita ingin hidup dalam kesetaraan, kemajemukan dan keadilan. Marilah merawat Republik dengan akal sehat, agar para monster tidak menguasai malam, agar kita

dapat nyenyak sepanjang malam. Karena besok, ada tugas menanti di *Republic of Hope.*

DEMOKRASI DAN KAPITALISME

Oleh **B Herry Priyono**

ORANG tidak hanya hidup dari makanan, tetapi makanan merupakan prasyarat hidup. Dari situ mulailah perdebatan panjang tentang apa itu 'hidup' dan 'makanan'. Bahwa perdebatan tentang hubungan keduanya dilakukan dengan teori dan statistik baru memang seiring dengan kesadaran historis kita bahwa 'hidup' bukan lagi hanya soal mengisi periuk, dan 'makanan' bukan lagi hanya soal nasi. Perdebatan tentang kaitan antara 'demokrasi' dan 'kapitalisme' mungkin merupakan penjelmaan moderen dari perkara itu.

Transformasi hubungan hidup-makanan menjadi soal kaitan antara demokrasi dan kapitalisme ditentukan oleh dua revolusi besar: munculnya negara-bangsa dan perusahaan. Yang pertama menyangkut teritorialisasi penguasaan kelompok orang. Yang kedua menyangkut cara menumpuk modal dan menghasilkan hal/barang. Sekarang yang pertama disebut negara, yang kedua kapitalisme. Keduanya menyangkut soal penguasaan: yang pertamaatas orang, yang kedua atas hal/barang.

Demokrasi muncul ketika berkembang gagasan bahwa kekuasaan negara adalah hasil mandat banyak orang, bukan penentuan dewa/i, Allah ataupun leluhur. Pemilu maupun parlemen menjadi mekanisme penjamin bahwa kekuasaan adalah hasil mandat. Di samping pemilu dan perwakilan, kelompok-kelompok independen dalam masyarakat biasanya juga menjadi jaringan penjamin demokrasi: LSM, intelektual, asosiasi-asosiasi masyarakat, dsb.

Munculnya kapitalisme perusahaan membawa arus baru bagi demokrasi. Sejak itu demokrasi bukan lagi sekedar soal politik dalam arti sempit. Karena menguasai uang (modal serta produksi hal/barang), para kapitalis dianggap punya kekuasaan besar yang menentukan jalannya masyarakat, lebih besar daripada kekuasaan partai politik, LSM, intelektual, buruh. Karena terus-tidaknya sebuah rezim dalam negara demokratis semakin ditentukan oleh

sejauh mana rezim itu meningkatkan kesejahteraan ekonomi penduduk, maka para pejabat negara makin tidak bisa tidak dekat dengan para kapitalis. Logikanya sederhana: kegiatan ekonomi ditentukan oleh pembiakan modal, pembiakan modal ditentukan oleh berkembangnya investasi, dan investasi hanya terjadi kalau para kapitalis menanamkan modalnya. Maka para kapitalis lalu juga menjadi semacam "pejabat" dalam masyarakat. Karena itu amat sesat untuk menganggap 'kapitalisme' sebagai kawasan privat, sedang 'negara' sebagai urusan publik. Keduanya merupakan soal publik.

Paradoks

Di situlah terletak paradoks besar antara 'demokrasi' dan 'kapitalisme'. Dalam demokrasi, pejabat negara yang tidak becus mengelola tugasnya bisa dituntut tanggung-jawabnya dan dipecat, lewat mekanisme mosi atau pemilu. Tetapi hal itu tidak berlaku bagi para kapitalis. Mereka tak bisa dituntut kalau mereka tidak melakukan investasi. Menanam atau tidak menanam modal menjadi hak mereka sendiri, bukan urusan publik dalam pengertian hukum.

Karena itu kalau kena krisis atau tuntutannya tidak dipenuhi, mereka tidak melakukan investasi atau malah melarikan modalnya ke luar negeri, tanpa bisa dituntut secara hukum. Kapitalis itu mirip anak kecil yang, kalau tuntutannya tidak didengar, akan minggat membawa mainannya. Bahwa pelarian itu mengakibatkan pengangguran dan kelaparan bukanlah urusan mereka. Charles Lindblom, seorang ekonom-politik liberal, mengingatkan paradoks ini dalam Politics and Markets (1977). Peringatan yang mirip juga diajukan oleh seorang Marxist, Fred Block, dalam Revising State Theory (1987).

Di mana akar paradoks tersebut? Akarnya terletak pada keramatnya hak-milik pribadi. Ketidakseimbangan dalam hubungan antara pemerintah dan bisnis dengan demikian bisa diringkas sebagai berikut: pengelolaan negara merupakan urusan publik yang didasarkan pada pertanggung-jawaban publik, sedang pengelolaan ekonomi merupakan urusan publik yang didasarkan pada kebebasan pribadi. Maka dilihat dari aktivitas keduanya sebagai urusan publik, rumus paradoks hubungan pemerintah dan bisnis menjadi: Demokrasi [+ +] vs Kapitalisme [+ –].

Pada hemat saya, paradoks itu sedemikian penting untuk dipahami bagi konteks seperti Indonesia yang sedang tarik-ulur mencanangkan agenda demokratisasi. Pertama, karena fakta makin menentukannya kekuasaan modal para kapitalis terhadap kondisi ekonomi kita. Contoh: kebangkrutan perusahaan-perusahaan dan membengkaknya angka pengangguran sejak krisis ekonomi tahun 1997 punya hubungan langsung. Kedua, karena makin kuatnya pandangan bahwa kekuasaan besar para kapitalis itu akan mereka gunakan untuk memajukan demokrasi.

Pandangan terakhir di atas punya berbagai versi. Satu versi menganggap bahwa para kapitalis tidak suka intervensi dagang yang dilakukan rezim otoriter, maka lalu bersatu melawan otoritarianisme. Versi lain melihat bahwa para direktur, manajer dan pekerja mereka yang berdasi dan bersepatu hak-tinggi telah menjadi kelas menengah yang karena tidak lagi berpikir soal periuk, maka selanjutnya mengacungkan tuntutan demokratisasi.

Kedua-duanya tersesat. Versi pertama memaksa kita tertawa, karena di manapun yang namanya kapitalis tidak pernah bersatu ketika berhadapan dengan perkara sensitif politik. Mereka seperti atom-atom yang bergerak memburu target dan kepentingan sendiri. Versi kedua menggelikan, karena setelah tidak berpikir lagi soal isi periuk, kebanyakan kaum berdasi dan bersepatu hak tinggi di perusahaan lebih berpikir dan menuntut penambahan tilpon genggam, rumah, mobil, busana Calvin Klein, parfum Dolce Vita, atau pil Viagra. Atau mungkin menuntut demokrasi dengan menambah pemilikan rumah dan Calvin Klein?

Ada versi lain yang jauh lebih menarik dan memaksa kita berpikir serius. Versi itu diajukan oleh akademisi seperti Richard Robison dan Andrew MacIntyre.

Kontradiksi

Seperti mungkin kita tahu, Robison dalam karya monumentalnya, Indonesia: *The Rise of Capital* (1986), menunjukkan dengan cermat bahwa klaim tiadanya kelas kapitalis di Indonesia tidak berlaku lagi di akhir 1970an. Kaum kapitalis di Indonesia bukan para borjuis yang independen dari pemerintah, melainkan para pejabat negara sendiri, para perwira militer, keluarga, sanak dan teman mereka, serta para pedagang Cina yang dekat dengan mereka. Kelahiran mereka sebagai kaum kapitalis

berasal dari penguasaan mereka atas monopoli, kontrak dan konsesi dalam proyek-proyek pembangunan Orde Baru. Dari situ mereka berkembang menjadi para pangeran kerajaan bisnis yang sekarang kita kenal.

Sejak itu mereka dianggap memegang apa yang disebut 'kekuasaan struktural' sektor bisnis atas negara dan masyarakat.

Artinya, jatuh-bangunnya ekonomi dan kesejahteraan penduduk Indonesia semakin ditentukan oleh para kapitalis itu. Menurut Robison, soalnya ialah bahwa semakin luas bisnis mereka, semakin mereka punya kepentingan yang lebih besar pada pembiakan kapitalisme. Praktik-praktik korup dan kolusif rezim otoriter- patrimonial (baca: irrasional) itu mengganggu, maka segera bertabrakan dengan etos bisnis kapitalis yang dianggap berdasar pada efisiensi dan efektivitas (baca: rasional). Itu berarti para kapitalis akan bersitegang dengan para birokrat/pejabat negara.Konflik kepentingan segera terjadi.

Bagi Robison, soalnya adalah bahwa kebanyakan kapitalis ialah sekaligus para pejabat negara, perwira militer atau keluarga serta teman-teman dekat mereka. Artinya, antara "pejabat" ekonomi dan pejabat politik tak ada (banyak) perbedaan. Maka konflik kepentingan itu tidak terjadi antara orang-orang yang berbeda, melainkan pada orang-orang yang sama. Cepat atau lambat, orang-orang yang sekaligus melakukan aktivitas ganda itu (kegiatan kapitalis dan pemerintahan) akan sampai pada satu titik di mana mereka terpaksa memilih: menjadi kapitalis atau menjadi birokrat.

Di situlah, menurut Robison, letak sumber perubahan yang akan menjinakkan watak otoriter-patrimonial Orde Baru. Para kapitalis akan mengubah otoritarianisme melalui 'kontradiksi sistem' yang berlangsung antara irrasionalitas-otoritarianisme dan rasionalitas-kapitalisme. Maka dengan yakin Robison menulis di halaman 366: jelaslah bahwa prospek demokratisasi "terletak bukan pada kaum inteligensia kota, seperti dalam dasawarsa 1950an dan 1960an, melainkan pada para kapitalis pribumi." Saya kira yang terjadi kemarin persis sebaliknya.

Kata Yoon Hwan Shin dalam *Demystifying the Capitalist State* (1989), apa yang ada di Indonesia bukanlah kelas kapitalis, melainkan 'para kapitalis dalam pembentukan'. Dan mereka tidak sekuat seperti yang dibayangkan Robison, karena tetap akan

tergantung pada pemerintah. Ekonomi-politik di Indonesia tetap ditentukan oleh faksionalisme dalam birokrasi negara di mana parakapitalis itu berlindung. Namun tentang potensi para kapitalis, Shin menunjuk pada prospek terjadinya "kontradiksi esensial" antara modal dan negara, sebuah ramalan yang bahkan lebih tegas dibanding prediksi Robison: "... negara Indonesia dan para kapitalis sedang menuju titik tabrakan yang keras" (hlm. 429).

Lain lagi *Andrew MacIntyre* dalam *Business and Politics in Indonesia* (1990). Negara di Indonesia memang sangat kuat, tetapi secara fiskal makin tergantung pada bisnis sektor swasta, terutama sejak hancurnya harga minyak di tahun 1983. Sejak pertengahan dasawarsa 1980an, ekonomi Indonesia berpindah ke dominasi sektor swasta: dari 44% (1979-1983) menjadi 55% (1989-1993). Pergeseran itu juga diikuti oleh kekuatan makin besar dari sektor bisnis swasta untuk menekan pemerintah. Tetapi karena bingkai korporatis Orde Baru sangat kuat, tekanan dan penuntutan sektor swasta lebih efektif dilancarkan lewat saluran korporatis seperti KADIN, bukan lewat oposisi frontal dari luar. Saya sebut ini sebagai 'formula korporatis' yang bersifat tautologis: karena kuatnya gurita korporatisme, maka tuntutan kepada pemerintah lebih efektif dilancarkan melalui saluran korporatis.

Di hadapan otoritarianisme negara, ke arah mana kekuatan sektor bisnis swasta akan bergerak? Dalam 'Business and Government in Indonesia' (1994), MacIntyre yakin bahwa sektor bisnis akan membawa "rasionalisasi terhadap hubungan antara bisnis dan pemerintah" (hlm. 257). Artinya, prinsip efisiensi-efektivitas para kapitalis (rasionalitas) akan mengubah praktik-praktik korup dan kolusif rezim otoriter (irrasionalitas).

Meski saling berbeda dan sering bertentangan, beberapa refleksi serius tentang kaitan bisnis dan pemerintah di Indonesia itu punya warna yang mirip. Warna mirip itu mungkin bisa diringkas begini: meski asalnya dari hubungan kolusif, para kapitalis plus direktur dan manajer mereka akan menjadi kekuatan besar yang mengubah kecenderungan otoriter tata negara Indonesia serta praktik-praktik kolusif. Ada satu refleksi penting lain yang diajukan oleh Jeffrey Winters, Power in Motion (1996), yang menunjuk bahwa kebijakan ekonomi dan politik di Indonesia tidak ditentukan oleh kemauan pemerintah, melainkan oleh

'mobilitas modal' dan kontrol atas 'modal yang mudah bergerak' dalam bingkai ekonomi global.

Apa yang menarik dari beberapa refleksi itu ialah asumsi bahwa sektor bisnis dalam kapitalisme merupakan kekuatan "rasional" yang akan meluruskan apa yang tidak efisien, efektif dan transparan, atau apa yang korup, kolusif dan nepotis. Asumsi itu berakar pada oposisi konseptual yang dulu dibuat Max Weber antara 'legal-rasional' dan 'patrimonial'. Namun oposisi seperti itu tentu saja sebuah tipe-ideal, untuk tidak mengatakan mitos.

Mitos

Bahwa oposisi sektor bisnis sebagai "legal-rasional" dan negara Orde Baru sebagai "irrasional" itu merupakan mitos, sudah kelihatan dalam inti pemikiran refleksi-refleksi itu sendiri. Ambillah karya Robison yang, harus kita akui, merupakan terobosan besar dalam studi ekonomi-politik di Indonesia.

Kebanyakan kapitalis ialah sekaligus pejabat negara, perwira militer, sanak-saudara dan teman-teman mereka. Peran ganda politik dan ekonomi itu dipandang akan mengalami konflik. Tetapi konflik peran yang digagas oleh Robison itu tidak pernah terwujud menjadi momen kontradiksi sistem, karena memang tidak niscaya terjadi konflik antara 'menjadi birokrat' dan 'menjadi kapitalis'. Sampai hari kejatuhan, para pejabat Orde Baru tetap kerasan menjadi birokrat sekaligus kapitalis. Kalaupun mereka mengalami konflik dalam identitas-ganda (birokrat dan kapitalis), itu bukan terjadi karena tuntutan rasionalitas bisnis kapitalis mereka, melainkan karena digedor oleh gelombang protes mahasiswa, intelektual, LSM dan oposisi lain. Klaim bahwa kapitalisme sama dengan rasionalitas adalah sebuah kesesatan logika. Begitu juga klaim bahwa kapitalisme dan otoritarianisme merupakan kontradiksi adalah kerancuan logika.

Lalu bagi proses demokratisasi, bagaimana kekuasaan yang makin besar dari kaum kapitalis harus dipahami? Bahwa negara-negara demokratis pada umumnya adalah negara kapitalis bukanlah bukti bahwa demokrasi mensyaratkan kapitalisme. Kapitalisme bisa kerasan dalam Fasisme, otoritarianisme maupun kesultanan, sebagaimana kapitalisme bisa berdampingan dengan demokrasi. Bisnis tumbuh subur di bawah Hitler, Pinochet ataupun Shah Iran, sebagaimana bisnis juga subur di bawah Jimmy Carter

dan Kim Dae Jung. Demokrasi tidak mungkin kerasan dengan otoritarianisme, tetapi kapitalisme bisa sangat akrab dengan kediktatoran. Pokok ini penting untuk konteks Indonesia.

Sebagaimana kita alami dalam perubahan besar yang baru saja terjadi di Indonesia, tak ada jaminan apapun bahwa kaum kapitalis merupakan kekuatan penggerak demokratisasi. Barangkali karena sebelum sempat bergerak, mereka sudah pingsan lebih dahulu dihajar krisis ekonomi. Namun itu justru menunjukkan bahwa kekuatan mereka bagi proses demokratisasi jauh lebih kecil dibanding yang kita bayangkan. Tentu mereka menyokong beberapa kelompok gerakan dengan sumbangan, tilpon genggam, nasi bungkus, komputer atau fax. Tetapi hal itu juga dilakukan oleh mereka yang bukan para pemodal.

Optimisme bahwa para kapitalis merupakan penggerak demokrasi juga makin perlu dipertanyakan ketika kita melihatnya dalam konteks watak interaksi pelaku bisnis dan pegawai pemerintah yang sudah mengakar di Indonesia. Robison benar ketika menunjuk bahwa asal-muasal para kapitalis Indonesia adalah hubungan kolusif dan nepotis dengan aparatur negara dan militer.

Ketika mereka telah mapan sebagai kapitalis dengan konglomerasi yang sekarang kita kenal, para pengusaha baru coba memasuki arena. Tetapi cara-cara pendahulu mereka untuk menjadi kapitalis telah meninggalkan model tentang bagaimana menjadi kapitalis di Indonesia. Ketika coba memasuki arena bisnis, para pendatang baru menerima model itu sebagai kondisi untuk melakukan bisnis di Indonesia: dari cara mencuri tender, sampai bagaimana melakukan deal dengan petugas pajak. Maka berlangsunglah deretan gejala yang self-reinforcing, bergulir seperti tanpa pelaku lagi. Jadilah sebuah skemata atau struktur tentang cara-cara berbisnis di Indonesia. Tentu ada perbedaan kadar. Misalnya, perusahaan konsultansi biasanya lebih kurang terlibat KKN dibanding perusahaan konstruksi. Namun ketidak-terlibatan biasanya lebih merupakan kekecualian.

Keyakinan bahwa para kapitalis merupakan penggerak demokrasi sama dengan, di antaranya, keyakinan bahwa mereka akan menjadi pengoreksi cara-cara interaksi seperti itu. Selamat berharap. Pada hemat saya, para kapitalis tidak punya posisi istimewa apapun dalam proses demokratisasi, apalagi sebagai

penggerak. Mereka adalah satu dari sekian banyak kelompok masyarakat lain seperti LSM, mahasiswa, intelektual, organisasi buruh, dsb. Bisa pro, dan bisa juga contra demokrasi.

Sangat benar bahwa mereka punya posisi khusus yang berakar dari kontrol mereka atas modal. Dan pokok ini penting. Namun hal itu samasekali tidak berarti bahwa mereka lalu memakai kontrol mereka atas modal bagi tujuan demokratisasi, karena mereka juga sangat sering menggunakan kontrol mereka atas modal untuk membunuh demokrasi. Mereka bisa kerasan berbisnis di bawah Fasisme, otoritarianisme dan kesultanan, sebagaimana mereka juga bisa bisnis di bawah demokrasi. Demokrasi atau otoritarianisme memang bukan pokok keprihatinan mereka.

Di atas Pasir

Gagasan tentang kaitan erat antara demokrasi dan para kapitalis pernah diajukan oleh Barrington Moore, Jr. di tahun 1966 (Social Origins of Dictatorship and Democracy). Banyak refleksi tentang masalah itu kemudian didasarkan pada karya klasik tersebut. Dua tahun lalu, Moore mengajukan refleksi terbarunya dalam Moral Aspects of Economic Growth and Other Essays (1998). Salah satu kesimpulannya mungkin mengejutkan:

"Masalah moral kinerja kapitalis menjadi begitu jelas ketika kita menyadari bahwa kerontokan bisnis merupakan [dan membawa] kegagalan etis. Berdasarkan fakta ini, adalah sebuah kesesatan besar untuk menganggap kegiatan bisnis sebagai sumbangan moral dan penuh berkah bagi kemanusiaan" (hlm. 53).

Lalu? Mungkin tinggal dalil di awal tulisan ini: orang tidak hanya hidup dari makanan, tetapi makanan pastilah prasyarat hidup. Di situlah kita menerima historisitas kita dalam fakta bahwa cara memproduksi "makanan" (hal, barang, jasa, informasi) memang makin berlangsung di bawah koordinasi modal para kapitalis. Namun untuk proses historis lain seperti demokratisasi, sebaiknya tidak mengharapkan banyak dari mereka, kecuali tilpon genggam atau nasi bungkus mereka. Tulisan kecil ini diajukan bukan sebagai argumen kontra kapitalis(me), bukan juga anjuran bagi sosialis(me), melainkan satu catatan kritis terhadap keyakinan gegabah bahwa sektor bisnis merupakan penggerak demokrasi. Kalaupun ada, kaitan antara kapitalisme dan demokrasi berupa

kaitan tak langsung, yang karena itu perlu kita temukan dan bangun dalam dan bagi kondisi sejarah kita dewasa ini.

Kalau keyakinan tentang daya dobrak para kapitalis bagi demokratisasi merupakan keyakinan yang dibangun di atas pasir, begitu juga prospek perubahan watak kolusif dari interaksi bisnis-pemerintah yang menggejala di Indonesia. Tentu saja, kecuali kelompok-kelompok non-bisnis dan non-pemerintah bergerak untuk mendesakkan regulasi pada praktik kolusif dalam hubungan antara pelaku bisnis dan aparat pemerintah.

Cara-cara para kapitalis perdana muncul di Indonesia telah menjadi model bagi para pendatang baru. Selama beberapa bulan di tahun 1998 dan 1999, saya melakukan wawancara dengan sekitar 95 pemilik modal, direktur dan manajer berbagai perusahaan di Indonesia. Salah satunya saya datang bertanya pada seorang direktur perusahan menengah di Jakarta (atas nama kode etik, identitas dirahasiakan). Ketika saya bertanya tentang beberapa kasus kongkret mengurus perijinan dan pajak, dia bercerita tentang beberapa peristiwa ketika masih menjadi kepala divisi serta sebuah kasus yang hari itu masih dia urus. Sesudahnya ia seperti menyimpulkan:

"Ada tiga hal penting untuk berbisnis di Indonesia. Satu, apa rule of the game-nya. Dua, kalau rule of the game itu menyangkut kolusi, apakah orang lain melakukannya. Tiga, kalau yang lain melakukan, ya... just do it..." (Direktur, Perusahan alat-alat kantor, Wawancara pribadi, Jakarta, 29 Mei 1998, bahasa Inggris asli dari wawancara yang direkam).

Sambil tersenyum mengerti maksudnya, saya bilang pada diri: selamat datang ke realitas.

MERAYAKAN KEMBALINYA SIKAP KRITIS NU

Oleh **Ulil Abshar Abdalla**

NU sering dicitrakan oportunistik pada kekuasaan, makaketika suara penolakan UU Cipta Kerja muncul dari PBNU, sikap kritis ini patut dirayakan.

SIKAP Nahdlatul Ulama (NU) yang dengan tegas menolak UU Cipta Kerja cukup mengagetkan banyak kalangan. Maklum, dalam beberapa tahun terakhir, citra NU dan elit-elitnya cenderung identik dengan permainan "politik praktis".

Keterlibatan elit-elit NU di dalam politik pilkada, misalnya, memicu munculnya kesan NU yang "politis" ini. Citra ini diperkuat lagi saat Kiai Ma'ruf Amin, mantan Rois 'Aam PBNU, maju mendampingi Jokowi sebagai cawapres dalam pilpres lalu.

Faktor lain yang memperkuat citra politis ini adalah kuatnya pengaruh PKB selama kepemimpinan Ketua Umum PBNU yang sekarang, Kiai Sa'id Aqil Sirodj. Sekretaris Jenderal PBNU, misalnya, dijabat oleh seorang politisi PKB yang masih aktif hingga sekarang, yaitu Helmy Faishal Zaini.

Banyak kalangan di dalam NU yang melihat kuatnya pengaruh PKB dalam PBNU ini sebagai hal yang, jika memakai nomenklatur fiqh, "khiaful aula", kurang sesuai dengan kondisi ideal yang dibayangkan.

Pengaruh ini, di mata sebagian kalangan NU, menyebabkan warna "politis" lebih mendominasi citra NU di mata publik. Walau NU bukanlah partai politik, tetapi sebagian orang melihat organisasi ini terkesan punya citra "semi-partai."

Ketika Kiai Sa'id menolak dengan tegas UU Cipta Kerja, sebagian kalangan bertanya-tanya: What happens to NU? Kenapa NU sekarang mendadak "populis"?

Pertanyaan ini saya baca dalam sejumlah percakapan di media sosial, terutama di Twitter. Kiai Sa'id tidak saja menolak UU

ini, tetapi juga menggunakan bahasa yang dari segi "komunikasi politik" lumayan keras.

Seperti dikutip di laman NU Online, Kiai Sa'id menegaskan bahwa UU ini, "Hanya menguntungkan konglomerat, kapitalis, investor. Tapi menindas dan menginjak kepentingan atau nasib para buruh, petani, dan rakyat kecil."

Dilihat dari segi apapun, pernyataan Kiai Sa'id ini cukup keras, apalagi dari dilihat dari standar "sosio-linguistik" para kiai NU yang biasanya dikenal "kalem".

Sejumlah pihak bertanya-tanya: kenapa NU tiba-tiba mengeras? Apakah NU telah menjadi oposan politik terhadap pemerintahan Jokowi? Bagaimana NU bersikap begitu keras sementara ada Kiai Ma'ruf Amin di dalam Pemerintahan? Pun dengan sejumlah kader PKB juga duduk di dalam kabinet Jokowi.

Saya ingin menyebut kembalinya sikap kritis ini sebagai "re-radikalisasi". Istilah ini tak ada kaitannya sama sekali dengan pengertian umum yang digunakan hari-hari ini, seperti dalam frasa "Islam radikal."

Radikal saya maknai sebagai "sikap yang keras" dan tegas vis-à-vis Pemerintah. Saya sengaja memakai istilah "re-radikalisasi" atau pengerasan kembali, karena momen "radikalisasi" dalam NU muncul dari waktu ke waktu.

Gambaran bahwa elit-elit NU selalu bersikap kompromistis, akomodatif, dan "lunak" pada kekuasaan jelas keliru; gambaran yang populer di kalangan Masyumi pada dekade 60-an.

Seorang sarjana Jepang yang bersahabat dekat dengan Gus Dur, Mitsuo Nakamura, pernah mengamati munculnya "tradisionalisme radikal" di dalam NU. Ini dia kemukakan setelah menghadiri Muktamar NU ke-26 di Semarang pada 1979. Apa yang Nakamura maksud dengan "tradisionalisme radikal" itu ialah sikap kritis pada pemerintah yang muncul sejak dekade 70-an.

Sikap kritis ini, kata Nakamura, disebabkan oleh munculnya generasi baru dengan pemikiran-pemikiran yang lebih segar. Mereka membawa visi pembangunan alternatif sebagai kritik atas pembangunan ala Orde Baru yang "top down."

Generasi baru ini diwakili oleh dua sosok penting: Abdurrahman Wahid dan Mahbub Djunaidi.

Generasi baru yang kritis ini, bagi Nakamura, meng-ambyar-kan citra lama NU sebagai "a gerontocratic organization of

opportunistic and unsophisticated rustic ulama"—organisasi para ulama sepuh yang oportunistik, tidak canggih, dan ndeso. Inilah gambaran tentang NU di kalangan Indonesianis lama, orang-orang seperti Harry Benda, Clifford Geertz, Herb Feith, dan Lance Castles.

Pandangan sinis tentang NU ini, walau sudah banyak ditinggalkan oleh para sarjana luar, anehnya masih bertahan di sejumlah kalangan. NU dianggap cenderung oportunistik dan lunak pada kekuasaan, dan hanya menjadi "alat legitimasi" bagi penguasa.

Berdasarkan pengamatan Nakamura atas dinamik dalam NU pada tahun 70-an, Nakamura berpendapat bahwa gambaran yang berbau "ngenyek" pada NU itu jelas keliru. Dia menggambarkan NU sebagai kelompok tradisionalis-radikal dalam pengertian yang positif: yaitu kritis pada Pemerintah.

Periode radikalisasi NU ini terjadi kembali pada tahun 90-an, terutama setelah berdirinya ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia) pada 7 Desember 1990.

Seperti kita tahu, organisasi ini menandai fase baru dalam hubungan Suharto dengan umat Islam: dari antagonistik menjadi akomodatif—Pemerintah mengakomodasi kepentingan umat Islam, dan juga sebaliknya.

Menyikapi ini, Gus Dur justru mendirikan Forum Demokrasi (Fordem) bersama tokoh-tokoh yang dikenal kritis pada pemerintahan Orba, seperti Bondan Gunawan, Rahman Tolleng, Marsillam Simandjuntak, dll.

Sementara elit-elit umat Islam di Jakarta sedang menikmati euforia kedekatan dengan Suharto, Gus Dur justru tampil sebagai pengkritik sang otokrat itu.

Periode kritis ini patut dicatat dalam sejarah NU. Inilah periode yang melahirkan sejumlah intelektual dan aktivis NU yang progresif-kritis. Mereka membawa gagasan-gagasan "kiri-Islam" (al-yasar al-Islami) yang dikenalkan oleh pemikir besar Mesir, Dr. Hassan Hanafi.

Gus Dur adalah orang yang pertama kali mengenalkan buku-buku Hanafi kepada anak-anak muda NU, terutama lima jilid bukunya yang terkenal: "Min al-'Aqidah ila al-Tsaura" (Dari Teologi Menuju Revolusi).

Dari sana lahir para intelektual/aktivis NU yang aktif dalam gerakan advokasi sosial, pembelaan rakyat kecil, dialog antar-iman,

dan pengembangan model pembangunan alternatif. Saya, terus terang, lahir dari generasi ini.

Sejak reformasi lahir, disusul dengan munculnya PKB sebagai partai yang mewadahi aspirasi politik warga nahdliyyin, semangat kritis "kiri Islam" yang dibawa Gus Dur pada tahun 90-an itu tenggelam, dikalahkan oleh oleh "faksi politik" dalam NU. Apalagi Gus Dur kemudian juga terlibat aktif dalam pendirian partai.

Perkembangan ini menyebabkan arus "tradisionalisme radikal", jika memakai istilah Nakamura, menjadi redup. Tetapi semangat radikal-kritis yang disemangati gagasan "kiri-Islam"-nya Hassan Hanafi itu sejatinya tidak pudar. Masih banyak kalangan anak-anak muda NU yang terus merawat semangat ini tanpa lelah.

Mereka ini, antara lain, berhimpun dalam sebuah gerakan Gusdurian yang bersemai di hampir seluruh daerah di Indonesia di bawah kepemimpinan puteri Gus Dur, Alissa Wahid. Mereka terus merawat pemikiran Gus Dur yang kritis, progresif, dan ekumenis (dalam pengertian membuka diri pada dialog-antar iman).

Saya memahami sikap NU yang menolak UU Cipta Kerja baru-baru ini sebagai bangkitnya kembali sikap kritis dalam tubuh NU. Arus kritis yang selama ini mengalami hibernasi muncul kembali kepermukaan, mengalami "resusitasi".

Sebagian orang memandang perkembangan ini dengan skeptis, misalnya: ini disebabkan karena peminggiran NU dalam proses politik pasca-pilpres.

Saya tidak melihatnya demikian. Sikap kritis NU pada Pemerintah bukanlah hal yang hanya sekali-dua kali saja terjadi, melainkan selalu muncul dari waktu ke waktu. Sebagai "murid intelektual" Gus Dur, Kiai Sa'id tentu mewarisi sikap "tradisional-isme radikal" dari sosok yang terakhir itu.

Beberapa waktu lalu, sebelum mengkritik UU Cipta Kerja ini, PBNU juga menuntut ditundanya pilkada serentak pada Desember akhir tahun ini dengan alasan adanya pandemi. Sikap ini jelas bertolak belakang dengan kengototan Pemerintah untuk tetap melangsungkan perhelatan politik nasional itu.

Kembalinya sikap kritis NU pada Pemerintah ini, bagi saya, adalah hal positif. Sejak terpilihnya Jokowi untuk periode kedua, saya sudah mencemaskan adanya gejala "kartelisasi politik" yang lebih intensif lagi.

Kecemasan saya ini terbukti benar, ditandai dengan dirangkulnya hampir semua kekuatan politik besar ke dalam kekuasaan, dan menyisakan hanya dua partai kecil yang kurang signifikan.

Tindakan "merangkul semua kekuatan" (the politics of embracing all) ini jelas kurang baik, sebab melemahkan kekuatan pengimbang yang dibutuhkan dalam sebuah demokrasi yang sehat. Di dalam parlemen, kekuatan-kekuatan politik yang cukup kuat sudah "diserap" semua ke dalam status quo.

Dalam keadaan seperti ini, kita butuh kekuatan sipil di luar pemerintahan sebagai "pengimbang". Dua ormas moderat Islam, NU dan Muhammadiyah mengmbil sikap politik yang "berseberangan" dengan Pemerintah dalam dua isu: pelaksanaan pilkada serentak dan pengesahan UU Cipta Kerja.

Bagi saya, sikap politik yang "berjarak" ini sangat baik, agar ada suara lain yang tidak semata-mata mengamini apapun yang menjadi kebijakan Pemerintah.

Sebab demokrasi hanya bisa tumbuh dengan sehat jika ruang-ruang untuk memeragakan posisi kritis dan berbeda tetap dimungkinkan. Dalam beberapa waktu terakhir ini, kita sudah melihat gejala politik yang kurang sehat: Pemerintah makin "self-contained", menutup diri dan kurang mendengar aspirasi publik.

Bentuk politik-menutup-diri ini diperlihatkan secara vulgar dalam pengesahan UU Cipta Kerja. Makin "self-contained" kekuasaan, makin kita membutuhkan kekuatan-kekuatan kritis sebagai suara-imbangan.

Jika tidak, kita akan meluncur pelan-pelan menuju situasi yang kian otoriter. Situasi yang jelas tidak kita kehendaki bersama.***

MENJAGA NEGARA-BANGSA, MENJAGA MORAL REPUBLIK: MENIMBANG ULANG NEGARA-BANGSA

Oleh **Yudi Latif**

KITA tidak tahu persis bagaimana nasib keberlangsungan negara-bangsa di masa yang akan datang. Globalisasi dan perkembangan teknologi (telematika) bisa saja membawa disrupsi pada pola-pola pengorganisasian masyarakat manusia, yang membawa perubahan signifikan terhadap eksistensi negara bangsa.[1]

Yang bisa kita katakan saat ini adalah rasa syukur. Lebih dari 70 tahun Indonesia merdeka, keberadaan superorganisme bernama -bangsa Indonesia, dengan jejaring -sarang lebah yang menyatukan segala keragaman dan keluasaan Tanah Air ini, telah menjalankan fungsi emansipatorisnya secara mengagumkan. Ini mungkin terdengar ganjil bagi *mindset* kebanyakan kita yang terlanjur rutin dibanjiri kabar buruk. Lebih dari itu, sejarah evolusi manusia dalam ratusan tahun lamanya membentuk otak manusia memiliki kesadaran yang sangat akut terhadap potensi bahaya. Kombinasi kedua hal ini merintangi kemampuan kita untuk bisa melihat kabar baik (Diamandis & Kotler, 2012).

Nyatanya, sejarah perjalanan negara-bangsa Indonesia meng-ukir banyak kabar baik, selama mengarungi segala tantangan dan cobaan. Secara eksternal, solidaritas kebangsaan ini berhasil membebaskan aneka kelompok etno-religius dari belenggu penjajahan dari luar. Secara internal, solidaritas kebangsaan telah menjadikan Indonesia rumah yang relatif damai bagi segala kemajemukan yang ada.

[1] Disampaikan sebagai Naskah Orasi pada Widjojo Nitisastro Memorial Lecture, Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia 2017

Konflik-peperangan antarsuku dan antar-kelompok agama menjadi lebih jarang terjadi. Tingkat kematian di negeri ini terus menurun secara gradual dari 14.6 per 1,000 penduduk pada 1967 menjadi 7.1 per 1,000 penduduk pada 2016. Angka harapan hidup pun terus meningkat dari 52.8 tahun pada 1967 menjadi 69.2 tahun pada 2016; tumbuh dalam kisaran 0.55% per tahun (World Data Atlas, 2017). -Penemuan bahasa Indonesia sebagai bahasa persatuan telah menorehkan pencapaian yang fenomenal. Bermula dari rumpun bahasa Melayu Riau, bahasa ini dengan cepat berkembang menjadi *lingua franca* di seantero negeri, bahkan menjadi bahasa pertama bagi sebagian besar generasi baru, yang menyediakan sarana komunikasi yang amat penting bagi pergaulan lintas-kultural bangsa majemuk ini. Lebih dari itu, daya adapatif bahasa ini untuk mengikuti perkembangan zaman membuat beberapa peneliti bahasa di Eropa menyebut bahasa Indonesia sebagai contoh kasus tentang apa yang dinamakan modernisasi bahasa yang berhasil secara gilang- gemilang. Sedemikian rupa sampai-sampai seorang sarjana Perancis, Jérôme Samuel, menulis buku *Kasus Ajaib Bahasa Indonesia* (2008).

Ketegangan antaridentitas (suku, agama, ras, golongan) sesekali memang bisa meledak. Sebagian musababnya karena warisan patologi pascakolonial yang belum bisa disembuhkan sepenuhnya di rumah sehat kebangsaan. Bukan karena ketidak-manjuran resep nilai kebangsaan itu sendiri, melainkan justru karena kurangnya takaran dan konsistensi pemakaian obat nilai kebangsaan. Dalam kaitan ini, kita bisa menyimak pandangan Edward Shils (1972):

Meskipun intelektual di negara-negara pascakolonial telah memiliki ide kebangsaan di dalam negerinya sendiri, mereka toh belum sepenuhnya berhasil menciptakan sebuah bangsa. Malahan, mereka menjadi korban dari idenya sendiri, manakala nasional-isme tidak mengarah pada perwujudan kewargaan. Keanggotaan suatu bangsa memerlukan rasa pertautan dengan orang-orang lain yang sama-sama membentuk bangsa. Hal itu juga memerlukan rasa kemitraan, dan kesediaan untuk berbagi substansi bersama, melampaui kepentingan kelompok, melunakkan dan menyerah-kannya secara toleran terhadap tertib sipil, menganggap hal itu kurang signifikan ketimbang kepentingan komunitas bangsa secara keseluruhan. Dalam kehidupan politik, watak seperti itu

membentuk apa yang disebut sebagai kebajikan kewargaan *(the virtue of civility).* Sayang sekali, kebajikan seperti itu bukan merupakan gambaran umum yang dialami kaum inteligensia-politik di negara-negara pascakolonial. Yang berkem-bang di sini adalah suatu kecenderungan padat politisasi (*intensepoliticization*) yang disertai oleh keyakinan bahwa hanya merekayang memiliki kesamaan prinsip dan posisilah yang dianggap sebagai anggota absah dunia politik *(polity).* Sedangkan bagi mereka yang berbeda, dikucilkan oleh curam hambatan yang terjal. Horor pertumpahan darah juga pernah terjadi dengan melibatkan elemen masyarakat maupun negara, dalam pola aksi-reaksi yang dipicu oleh persepsi tentang ketidakadilan sosial- ekonomi, yang memancing reaksi balik dalam wujud ledakan aspirasi totalitarianisme, baik dalam corak -Hegelian kiri (komunisme) maupun -Hegelian kanan (fasisme). Namun, dalam semua peristiwa tragedi nasional itu, konflik tidak merobohkan rumah kebangsaan. Solidaritas kebangsaan malah diseru untuk menjadi penawarnya, dan komunitas bangsa diajak belajar untuk tidak mengulangi kesalahan yang sama.

Dengan mengatakan demikian, bukan berarti tidak ada potensi ancaman terhadap keberlangsungan -negara-bangsa kita. Secara eksternal, intensitas dan ekstensivitas arus globalisasi bisa menguatkan pengaruh nilai-budaya dan peradaban dari luar, yang dapat membawa dampak pluralisasi, polarisasi, dan fragmentasi ideologi dalam kehidupan kebangsaan.

Secara internal, ancaman terhadap keberlangsungan negara bangsa bisa terjadi karena dekadensi dalam dimensi mental-kultural, karena kegagalan rezim pendidikan dalam membudaya-kan moralitas dan karakter bangsa; dengan implikasi peluluhan moralitas publik dan karakter kewargaan sebagai basis kebersamaan tekad *(shared intentionality)* dan solidaritas sosial *(social embeddedness).* Ancaman juga bisa datang karena dekadensi dalam dimensi institusional-politikal, akibat kegagalan rejim kebijakan (politik) dalam menetapkan rancang bangun dan tata kelola demokrasi-pemerintahan, karena mengabaikan tuntutan persatuan dan keadilan yang diamanatkan nilai-nilai luhur falsafah dan konsitusi negara. Ancaman juga bisa datang karena dekadensi dalam dimensi kesejahteraan material, karena kegagalan rezim produksi dalam memenuhi harapan inklusi ekonomi dan

persemakmuran bersama *(social welfare),* yang mengakibatkan kesenjangan sosial yang makin lebar.

Dengan demikian, kita bisa melihat prakiraan bagaimana perkembangan bangsa ini ke depan, serta apa saja yang bisa kita lakukan untuk terus mempertahankan daya-daya emansipatoris dari eksistensi negara bangsa.

Globalisasi dan Nasib Negara Bangsa

Perkembangan negara-bangsa tidaklah bergerak di ruang vakum. Sebagai bagian dari lingkungan pergaulan dunia, Indonesia tidak kedap dari pengaruh dinamika perkembangan global. Dengan arus globalisasi yang makin luas cakupannya, dalam penetrasinya, dan instan kecepatannya, setiap negara bukan saja menghadapi potensi ledakan pluralitas dari dalam, melainkan juga tekanan keragaman dari luar. Memasuki awal milenium baru terjadi berbagai perubahan yang cepat, dinamis, dan mendasar dalam tata pergaulan dan kehidupan antarbangsa dan masyarakat.

Globalisasi, tulis Anthony Giddens (1990), adalah intersifikasi relasi-relasi sosial dunia yang menghubungkan lokalitas yang berjauhan sedemikian rupa sehingga peristiwa-peristiwa lokal dipengaruhi oleh peristiwa-peristiwa yang terjadi di seberang jauh dan begitupun sebaliknya.

Globalisasi merestukturisasi cara hidup umat manusia secara mendalam, nyaris pada setiap aspek kehidupan. Berhembus dari pusat-pusat pengaruh dunia (*centers of international gravity*), dengan muatan pengaruh politik dan ekonomi negara-negara adidaya, globalisasi pada akhirnya menerpa semua bagian dunia, tak terkecuali negara-negara adidaya sendiri, meskipun dengan konsekuensi yang tak merata.

Pada ranah negara-bangsa, di satu sisi, globalisasi menarik (*pull away)* sebagian dari kedaulatan negara-bangsa dan komunitas lokal, tunduk pada arus *global interdependence*, yang membuat negara-bangsa dirasa terlalu kecil untuk bisa mengatasi (secara sendirian) tantangan-tantangan global. Dalam situasi kesaling- tergantungan, tidak ada negara yang bisa mengisolasi dirinya. Kelemahan suatu elemen negara terhadap penetrasi kekuatan global ini bisa melumpuhkan dirinya. Bahkan negara adikuasa seperti Uni Soviet menjadi korban globaliasi yang didorong temuan-temuan teknologinya sendiri. Meski dalam kadar

dan implikasi yang tak sama, krisis perekonomian sebagai konsekuensi globalisasi juga melanda Amerika Serikat dan negara-negara maju lainnya pada awal milenium baru.

Di sisi lain, globalisasi juga menekan *(push down)* negara-bangsa, yang mendorong ledakan ke arah desentralisasi dan otonomisasi. Negara-bangsa menjadi dirasa terlalu besar untuk menyelesaikan renik-renik masalah di tingkal lokal, yang menyulut merebaknya etno-nasionalisme dan tuntutan otonomi lokal beriringan dengan revivalisme identitas-indentitas kedaerahan. Dalam planet bumi yang dirasa kian mengecil, jumlah negara bangsa justru kian bertambah, jumlah daerah-daerah otonom kian merebak.[2]

Dengan memperhatikan kecenderungan-kecenderungan yang terjadi, kita bisa memperkirakan keberlangsungan negara-bangsa. Dengan meminjam deskripsi Keith Suter (2003), ada empat skenario yang bisa diajukan:[3]

Skenario pertama: *Negara-bangsa kuat/kohesi internasional lemah (Steady State).* Pemerintahan nasional masih pegang kendali atas nasib negara-bangsanya tanpa bersedia menyerahkan urusannya pada lembaga-lembaga kerjasama internasional. Skenario ini berdiri di atas asumsi bahwa dengan segala wacana tentang *global governance* (tata kelola global), struktur dasar negara-bangsa akan tetap bertahan. Negara-bangsa boleh jadi memiliki problemnya tersendiri, akan tetapi tetap merupakan pilihan terbaik.

---

[2] Antara 1960 dan 2006, anggota PBB bertambah hampir dua kali lipat dari 99 menjadi 192, dengan pertambahan cepat terjadi menyusul kehancuran Blok- Timur (antara 1992-2006 terjadi penambahan sekitar 13 anggota baru). Seiring dengan itu, antara 1975 dan 2002, lebih dari 60 (asosiasi) kebangsaan diterima sebagai anggota baru Federation of International Football Association (FIFA).

[3] Prakiraan terhadap masa depan bisa dilakukan setidaknya dengan 3 pendekatan. Pertama, melalui jalan prediksi, dengan mengekstrapolasikan kecenderungan-kecenderungan terkini ke dalam masa depan, biasanya dengan bantuan garis-garis dalam grafik. Kedua, melalui jalan menetapkan masa depan yang dikehendaki (preferred future), tanpa terlalu dipusingkan oleh tren-tren masa kini. Ketiga, melalui jalan memperhatian apa dapat terjadi. Tidak mesti mengikuti apa yang dinyatakan oleh prediksi, tidak pula mesti apa yang dikehendaki terjadi. Tanda-tanda perubahan yang mungkin terjadi sebenarnya sudah bisa diamati, tapi banyak orang tidak menyadarinya karena terlena di ―zona nyaman‖.

Skenario kedua: *Negara-bangsa kuat/kohesi internasional kuat (World State).* Pemerintahan nasional, meski masih pegang kendali atas nasib negara-bangsanya, bersedia untuk bekerjasama menyangkut masalah bersama, yang mana hal ini secara gradual berevolusi ke dalam bentuk *global governance.* Skenario ini berangkat dari asumsi bahwa tidak ada solusi yang murni bersifat nasional atas masalah-masalah trans-nasional. Maka dari itu, pemerintahan nasional harus bekerjasama melalui beberapa bentuk *global governance* untuk mengatasi masalah bersama.[4]

Skenario ketiga: Negara-bangsa lemah/kohesi interna-sional kuat (Global Inc.). Pemerintahan nasional kehilangan kendalinya atas negara-bangsa, yang menyisakan kevakuman yang diisi oleh kekuasaan korporasi trans-nasional. Dengan memudarnya eksistensi negara-bangsa, satu-satunya organisasi yang mampu mengendalikan arah perubahan adalah korporasi trans-nasional, yang mengingat seluruh dunia ke dalam satu pasar bersama, pasar global, yang mengisi kekosongan pemerintahan. Selain itu, skenario memudarnya eksistensi negara-bangsa juga membuka ruang bagi kemunculan aspiran-aspiran — totalitarianisme (fasisme) dengan fantasi penyatuan negara-negara nasional ke dalam satu komunitas politik internasional berdasarkan kesamaan identitas, seperti gagasan kekhilahan internasional.

Skenario keempat: Negara-bangsa lemah/kohesi interna-sional lemah (*Wild State*). Pemerintahan nasional kehilangan kendali atas negaranya, sementara tidak ada organisasi lain yang dapat mengisi kevakuman, yang menyulut kekacauan. Ini adalah

[4] Pola relasi antara pemerintahan nasional dengan pemerintahan global bisa mengambil beberapa pendekatan. Pertama, pendekatan federalis: pemerintahan nasional secara sengaja menyerahkan kekuasaan tertentu (seperti urusan angkatan bersenjata) pada pemerintahan global, sementara tetap mempertahankan kekuasaan lain (seperti urusan menjaga hukum/kertetiban dan properti) di tangannya. Kedua, pendekatan fungsionalis: melalui penciptaan berbagai agensi-agensi global (seperti World Health Organization dan International Telecommunicatios Union) untuk menangani fungsi-fungsi tertentu, dengan pertimbangan bahwa para ahli dapat bekerjasama dalam lingkungan yang kurang dituduh terpolitisasi, dan pada akhirnya dunia akan diliputi oleh jaringan agensi semacam itu. Ketiga, pendekatan populis: penciptaan suatu gerakan masyarakat akar rumput untuk membentuk pemerintahan global yang demokratis yang secara langsung bertanggung jawab pada masyarakat dunia, seraya melahirkan ide-ide bagi pemerintahan dunia dan gelombang perubahan yang diinginkan.

skenario —mimpi buruk, di mana negara-bangsa ambruk dan pecah berkeping-keping. Sejumlah negara mengalami kegagalan (failed states), bersamaan dengan ledakan gerakan anarki massa rakyat, disertai meningkatnya masalah-masalah kesehatan dan lingkungan. Dari keempat skenario tersebut, negara-bangsa Indonesia dihadapkan pada arus globalisasi (yang makin luas cakupannya, dalam penetrasinya, dan instan kecepatannya), tampaknya sulit dipertahankan dalam kerangka skenario pertama (*Steady State*). Negara-bangsa kita juga tidak dikehendaki menjelma dalam skenario kedua (Global Inc.).

Dalam jaringan korporatokrasi, masyarakat manusia lebih diperlakun sebagai konsumen ketimbang citizen. Politik dan partiotisme menjadi barang usang karena bukanlah sesuatu yang menyenangkan seperti halnya musik, teknologi dan pakaian model terbaru. Pasar dan korporasi juga tidak memiliki loyalitas pada otoritas tradisi dan hal-hal yang —disucikan bersama, tidak pula punya komitmen pada keadilan sosial. Lewat komodifikasi, —spirit budaya pudar, yang bisa berujung pada kematian elan vital kehidupan manusia. Sedangkan pengintegrasian komunitas internasional atas dasar aspirasi —totalitarinisme (Hegelian kanan atau kiri), akan memutar jarum peradaban mundur ke masa lalu, dengan merayakan kembali peperangan antaragama dan antargolongan dalam skala mondial, yang mengarah pada aksi- aksi pembantaian kemanusiaan. Kita juga tidak menghendaki negara-bangsa Indonesia terjerumus pada barisan negara gagal, seperti dialami oleh beberapa negara di Afrika, meski kemungkinan ke arah itu bisa saja terjadi sekiranya pengelolaan negara mengalami salah urus.

Preferensi Indonesia adalah skenario kedua. Indonesia akan tetap berdiri sebagai negara bangsa, dengan bersedia menyerahkan urusan-urusan tertentu pada global governance. Inilah skenario yang sejak masa-masa persiapan kemerdekaan Indonesia telah diantisipasi dalam visi para pendiri bangsa. Dalam pidato 1 Juni 1945, Soekarno menyatakan, —Kita bukan saja harus mendirikan Negara Indonesia merdeka, tetapi harus menuju pula kepada kekeluargaan bangsa-bangsa. Lebih jauh ia katakan, —Kebangsaan yang kita anjurkan bukan kebangsaan yang menyendiri, bukan chauvinisme‟, melainkan ‗kebangsaan yang menuju kepada kekeluargaan bangsa-bangsa‘ (internasionalisme).

Di sisi lain, ia juga mengingatkan bahwa internasionalisme itu hanyalah bermakna sejauh bisa dibumikan dalam konteks sosio-historis partikularitas negara-bangsa yang heterogen sifatnya. Dengan demikian, yang dimaksud dengan internasionalisme ini bukanlah 'kosmopolitanisme'—yang tidak mau adanya kebangsaan. —Tetapi jikalau saya katakan internasionalisme, bukanlah saya bermaksud kosmopolitanisme, yang tidak mau adanya kebangsaan.

Munculnya organisasi-organisasi supranasional dan perusahaan-perusahaan multinasional dengan kekuatan modal raksasa memang bisa mengurangi peran pemerintah dalam suatu negara-bangsa. Akan tetapi, negara-bangsa akan tetap berperan sebagai lokus utama bagi aktivitas kehidupan dan identitas warganya, paling tidak sebelum ada institusi lain yang secara adekuat dapat menggantikannya sebagai unit kunci dalam merespons perubahan global. Seperti dikemukakan oleh Paul Kennedy:

Barangkali memang ada erosi tertentu dari kekuasaan negara-bangsa dalam dekade- dekade terakhir, namun negara-bangsa masih tetap sebagai lokus utama identitas dari kebanyakan orang; tak peduli siapapun majikannya dan apapun yang mereka kerjakan untuk hidup; individu-individu membayar pajak pada negara, tunduk pada hukum-hukumnya, dan bertugas (jika dibutuhkan) dalam angkatan bersenjatanya, dan hanya dapat bepergian ke luar negeri dengan memiliki pasportnya… Kesimpulannya, bahkan jika otonomi dan fungsi negara mengalami erosi oleh kecenderungan transnasional, belum ada penggantinya yang adekuat sebagai unit kunci dalam menjawab perubahan global. Bagaimanapun, kepemimpinan politik suatu bangsa dalam mempersiapkan rakyatnya untuk mengarungi abad ke-21 masih amat penting bahkan ketika instrumen-instrumen tradisional negara mulai memudar—itulah sebabnya mengapa sekarang perlu untuk mempertibangkan prospek masing-masing negara dan kawasan berdasarkan kemampuannya merespons, atau gagal merespons, terhadap tantangan abad baru (Kennedy, 1994: 134).

Negara-bangsa juga masih memiliki peran sentral dalam penegakan HAM internasional. Menurut hukum hak asasi manusia

sebagaimana dinyatakan dalam *International Bill of Human Rights,*[5] pertanggungjawaban untuk mewujudkan hak asasi manusia dalam hukum internasional berada di tangan negara. Pengertian kebebasan negatif yang dianut oleh liberalisme ekstrem–otonomi maksimum individu dari komunitas dan negara—adalah asing bagi UDHR. Untuk menghidupkan tanggung jawab itu, negara harus memikul beberapa perangkat kewajiban: untuk menghormati (*to respect*), melindungi (*to protect*), memfasilitasi (*to facilitate*) dan memenuhi (*to fulfill*) hak-hak dasar manusia melalui penyediaan (*providing*) akses pada kesejahteraan yang mencakup kebutuhan dasar seperti pangan, papan, pendidikan, dan kesehatan.[6]

Peran negara pun masih penting untuk mewujudkan kesejahteraan masyarakat, seperti tercermin dari kegagalan ideologi dan proyek neo-liberalisme yang membawa krisis Amerika Serikat dan dunia pada awal milenium baru. Tendensi neo-liberalisme untuk mengecilkan peran negara membuat pasar bebas melenggang tanpa aturan maupun pengawasan, yang memunculkan aneka kebobrokan pelaku pasar (*moral hazard*), yang berujung pada krisis perekonomian. Lebih dari itu, Naomi Klein (2007) mendokumentasikan bagaimana kebijakan neo-liberalisme menyumbang pada tumbuhnya otoritarianisme, eksploitasi, ketidaksetaraan, dan pengrusakan lingkungan.[7] Bahkan sekalipun neo-liberalisme sering mengabaikan peran negara, dalam praktiknya, seperti ditunjukkan Robert Kuttner (2007), neo-liberalisme Amerika Serikat acapkali menggunakan kekuatan negara untuk menderegulasikan industri keuangan.[8]

Akhirnya, ada perkembangan yang bersifat paradoks. Di satu sisi, globalisasi mengurangi otoritas negara-bangsa. Di sini lain,

---

[5] UDHR plus Kovenan Internasional yang diadopsi pada tahun 1966; meliputi Hak Sipil dan Politik, dan Hak Ekonomi, Sosial, dan budaya.

[6] Kerangka umum bagi kewajiban negara pertama kali dipromosikan oleh Eide (1984) dan kemudian digunakan sebagai studi pertama bagi PBB dalam soal hak atas pangan melalui Sub-Komisi untuk Promosi dan Proteksi Hak Asasi Manusia (PBB, 1989), dan kemudian diadopsi oleh CESCR untuk beberapa General Comment (Komentar Umum), mulai pada General Comment no.12 dalam Hak atas Pangan di tahun 1999.

[7] Naomi Klein, The Shock Doctrrine: The Rise of Disaster Capitalism. New York: Henry Holt and Company, 2007.

[8] Robert Kuttner, The Squandering of America: How our Politics Undermines Our Prosperity. New York: Knopf, 2007.

negara yang mampu mengambil keuntungan dari globalisasi justru negara yang kuat, seperti ditunjukkan oleh China. Akan tetapi perlu dicatat, pengertian kuat di sini tidaklah sebangun dengan otoritarianisme, melainkan merujuk pada kapasitas negara untuk mempertahankan otoritasnya melalui regulasi dan penegakan hukum (*law enforcement*).

Dengan demikian, harus ada keseimbangan antara komitmen internasionalisme dan nasionalisme, pemberdayaan international governance dan pemberdayaan negara-bangsa. Pada titik ini, antisipasi sila kedua Pancasila seperti dikemukakan oleh Soekarno sudah tepat.

—Internasionalisme tidak dapat hidup subur kalau tidak berakar di dalam buminya nasionalisme. Nasionalisme tidak dapat hidup subur, kalau tidak hidup dalam taman sarinya internasionalisme.

Modal Sosial Negara-Bangsa Indonesia

Apapun bentuk pengorganisasian politik di masa datang, suatu entitas politik hanya bisa dipertahankan sejauh memiliki modal sosial. Modal jaringan-jaringan konektivitas dan inklusivitas sosial yang mampu menyatukan keragaman kepingan-kepingan kepentingan pribadi dan kelompok ke dalam suatu komunitas persaudaraan bersama, yang menjadi tumpuan rasa saling percaya *(mutual trust).*

Untuk menjadi kekuatan kolektif yang kohesif, konektivitas dan inklusivitas ini harus diikat oleh kesamaan basis moralitas *(shared values).* Dengan kata lain, modal sosial itu harus tumbuh di atas modal moral. Sebab, kendatipun solidaritas kemanusiaan universal yang bersifat tanpa pandang bulu adalah mulia secara ideal-ideal moralitas, pada kenyataannya ekspresi solidaritas dan altruisme itu pada umumnya bersifat selektif *(parochial altruism).* Bahwa altruisme itu cenderung diarahkan kepada orang-orang yang memiliki persamaan- persamaan nilai, norma dan identitas yang membentuk komunitas moral bersama. Dengan kata lain, solidaritas kebangsaan dari segala keragaman manusia dan kelompok komunal hanya bisa dibangun manakala tersedia elemen-elemen perekat berupa keterpautan bersama dalam moral publik.

Dengan kata lain, moralitas adalah apa yang mengikat dan menyatukan manusia secara sosial. Jonathan Haidt mendefinisikan sistem moral sebagai berikut:

Sistem moral bisa didefinisikan sebagai seperangkat nilai, kebajikan *(virtues),* norma, praktik-praktik, identitas, institusi, teknologi, dan mekanisme psikologis yang saling terkiat dan bekerja secara bersamaan untuk menekan dan mengatur kepentingan pribadi yang memungkinkan terbentuknya masyarakat kooperatif (Haidt, 2012: 314).

Dalam konteks moral publik, kesamaan itu bisa ditemukan dalam 6 nilai inti. *Care* (peduli terhadap bahaya yang mengancam keselamatan bersama), *fairness* (keadilan dan kepantasan), *liberty* (bebas dari penindasan dan pengekangan), *loyalty* (kesetiaan pada institusi dan tradisi), *authority* (otoritas yang dihormati bersama), *sanctity* (hal-hal yang disucikan bersama).[9]

Bagi negara supermajemuk seperti Indonesia, usaha menyatukan segala keragaman kepentingan individu dan kelompok ke dalam suatu komunitas negara-bangsa dalam suatu komunitas moral bersama itu tidaklah mudah. Terlebih bila kita menyadari bahwa secara sosio-biologi, manusia itu 90 persen bersifat -simpanse *(selfish),* dan 10 persen bersifat lebah *(groupish).* Meski dalam aktualisasinya, perbedaan pengalaman sejarah serta perbedaan persepsi tentang realitas ancaman, membuat sebagian kalangan lebih menekankan individualisme, sedang sebagian lain lebih menekankan kolektivisme (Haidt, 2012: xxii).

Mengangkat manusia dari partikularitas individu, menjadi anggota kelompok komunal, hingga akhirnya menjadi warga dari suatu superoganisme -negara-bangsa, sungguh merupakan perjalanan panjang dan berliku. Di sepanjang perlintasan ini, setiap pribadi mengalami proses seleksi berlipat *(multiple-selection);* dimulai dari kompetisi antarindividu, lantas kompetisi antar-

[9] Penganut ―liberal‖ (liberal-kiri dalam Konteks Amerika Serikat) pada umumnya menekankan tiga nilai pertama (care, fairness, dan liberty); sedangkan penganut ―konservatif‖ lebih menekankan tiga nilai terakhir (*loyalty, authority,* dan *sanctity*). Meski begitu, masing-masing pihak memperhatikan juga nilai-nilai lain yang lebih ditekankan ―kompetitornya‖, meski dalam kadar yang berbeda (Haidt, 2012: 150-179).

kelompok komunal, dan akhirnya merasa perlu membangun jaringan kolektif yang lebih luas karena adanya kepentingan bersama. Di sini berlaku hukum evolusi, bahwa kelompok-kelompok dengan kohesi sosial yang lebih kuat cenderung mengalahkan kelompok lain dengan kohesi sosial yang lebih lemah. Dalam peribahasa Indonesia dikatakan, -bersatu kita teguh, bercerai kita runtuh.

Kehadiran kolonialisme dengan segala keburukannya menghadirkan persepsi tentang kepentingan bersama, yang mendasari keterpautan keragaman ke dalam kesamaan solidaritas kebangsaan-kewargaan *(civic nation).* Pertama, kepentingan bersama itu hadir karena menghadapi musuh bersama: pemerintahan kolonial yang represif dan diskriminatif. Kedua, kepentingan bersama itu hadir karena kesadaran untuk meleburkan diri ke dalam solidaritas nasional (melampuai kepentingan individu dan kelompok komunal) demi menguatkan kohesi sosial dalam rangka memenangkan persaingan dengan musuh bersama yang sangat kuat. Hanya dengan persatuan nasional yang kuat, musuh bersama bisa dikalahkan.

Warisan Sumpah Pemuda

Monumen penting dari usaha peleburan ragam identitas ke dalam suatu blok nasional (sebagai *historical bloc* dalam arti Gramscian) itu -terpahat pada peristiwa Sumpah Pemuda. Meskipun penanda tersebut barangkali bersifat semena-mena, karena pada masanya peristiwaKongres Pemuda itu hanyalah salah satu dari sekian peristiwa penting lainnya, namun penandaan seperti itu diperlukan sebagai tonggak pembentukan kesadaran.

Dalam peristiwa Sumpah Pemuda, proses peleburan ragam komunitas etno-religius ke dalam kesamaan komunitas kebangsaan-kewargaan yang lebih luas dimungkinkan oleh kesanggupan para pemuda untuk melakukan konektivitas dan inklusivitas. Kemampuan konektivitas bisa dilihat dari keragaman latar sosiografis dari peserta Kongres Pemuda II ini. Di sini hadir perwakilan dari ragam kesukuan-kedaerahan dan keagamaan Jong Java, Sekar Rukun (pemuda Sunda), Pemuda Kaum Betawi, Jong Ambon, Jong Celebes, Jong Batak, Jong Sumatranen Bond, Jong Islamieten Bond, dengan lokomotif organisasi kepemudaan yang

sudah bercorak kebangsaan (Perhimpunan Pelajar-Pelajar Indonesia/PPPI).[10]

Kehadiran representasi ragam kesukuan, kedaerahan dan keagamaan itu juga mengindikasikan bahwa proses kelahiran -civic nation dalam sejarah Indonesia berbeda dengan jalan yang ditempuh oleh kecenderungan masyarakat Eropa. Dalam pengalaman Eropa, munculnya nasionalisme dilalui lewat proses sekularisasi dengan memudarnya pengaruh agama dan ikatan primordial lainnya (Rupert Emerson, 1960). Di sini, ketika nasionalisme bangkit, agama dan komunitas kultural lainnya memainkan peran penting.[11] Kemunculan masyarakat sipil dan politik utamanya terlahir dari komunitas agama-budaya, bukan dari komunitas pasar. Jalan menuju nasionalisme kewargaan ditempuh dengan cara pengadaban masyarakat keagamaan dan kesukuan untuk bisa memasuki komunitas moral publik secara damai dan toleran.

Oleh karena itu, di negeri ini, jangan pernah mempertentangkan kebangsaan dan keagamaan. Komunitas-komunitas keagamaan bisa menjadi tulang punggung integrasi nasional karena kemampuannya mempertautkan keragaman suku dan kelas sosial secara vertikal oleh kesamaan aliran-aliran keagamaan. Dengan satu sentuhan lagi, berupa proses -sipilisasi (lewat konektivitas dan inklusivitas aneka ormas keagamaan) dalam mengusung moral publik, Indonesia memiliki modal sosial dan modal moral yang bisa diandalkan.

---

[10] Di luar itu, masih ada beberapa peninjau dari kelompok-kelompok lain. Turut hadir beberapa orang Tionghoa sebagai peninjau (Oey Kay Siang, John Lauw Tjoan Hok dan Tjio Djien Kwie) serta satu orang sebagai wakil dari Jong Sumatranen Bond (Kwee Thiam Hiong). Ada juga versi yang menyatakan ada dua orang peninjau dari Papua di bawah payung Jong Ambon (Aitai Karubaba dan Poreu Ohee).

[11] Pemimpin dan organisasi keagamaan di Indonesia (baca; Nusantara) memainkan peran penting di sepanjang perlintasan sejarah evolusi nasionalisme, mulai dari fase "archaic nationalism" (tatkala perlawanan lokal terhadap kolonial mulai meletus di bawah kepemimpinan pemuka-pemuka agama), fase "proto-nationalism" (tatkala perlawanan terhadap kolonial mulai mengambil bentuk organisasi modern berhaluan kebangsaan etno- religius, seperti Sarekat Islam), hingga fase "modern nationalism" (tatkala perlawanan terhadap kolonial mulai mengambil bentuk organisasi dan ideologi modern berhaluan —kebangsaan-kewargaan/civic nation).

Dalam kaitan dengan konektivitas, kedatangan peserta dari berbagai wilayah di Tanah Air ini sungguh mengagumkan dalam kondisi ketersediaan infrastruktur perhubungan yang masih sangat terbatas. Sarana transportasi umum yang tersedia baru kapal laut dan kereta api. Meskidemikian, keterbatasan konektivitas teknis ini bisa diatasi dengan kerapatan konektivitas mental-kejiwaan. Konektivitas mental-kejiwaan dimungkinkan oleh tersedianya ruang-ruang publik modern yang memfasilitasi perjumpaan antaridentitas. Ruang-ruang publik modern initerentang mulai dari jaringan persekolahan dan klub-klub sosial bergaya Eropa, terutama di Bandung, Batavia, Surabaya dan kota-kota besar lainnya, yang memungkinkan para pemuda- pelajar dari beragam latar wilayah dan golongan bisa berinteraksi. Kedua, dalam kehadiran jaringan industri pers vernakuler yang memungkinkan diseminasi informasi, pertukaran pikiran, dan promosi agenda bersama.

Konektivitas mental-kejiwaan juga dimungkinkan oleh minat baca dan tingkat erudisi yang tinggi. Keluasan dan kedalaman bacaan memungkinkan para pemuda-pelajar bisa memahami dan menghayati persoalan yang berlangsung di tempat jauh, meski tanpa kehadirannya secara fisik, karena pengetahuan yang diperolehnya dari bahan bacaan. Dengan itu, para pemuda- pelajar bisa mengembangkan sikap empati terhadap nasib mereka yang berbeda identitas, yang memberi kemampuan mencari substansi bersama melampaui perbedaan garis identitas.

Dimensi inklusivitas dari Sumpah Pemuda tampak dari kesetaraan kesempatan bagi segenap peserta dari berlatar golongan untuk mengeskspresikan diri dan mengambil peran, dengan sama-sama terlibat dan menyepakati agenda dan keputusan bersama. Dalam perjalanannya nanti, semangat inklusivitas yang diwarisi dari jiwa Sumpah Pemuda ini, memungkinkan figur-figur utama Kongres ini memainkan peran besar dalam sejarah Republik. Sugondo Djojopuspito (Ketua Kongres), Muhammad Yamin (Sekretaris), Amir Sjarifudin (Bendahara),Johannes Leimena (Pembantu) menempati posisi-posisi penting seperti di BPUPK, KNIP, dan pos-pos kementerian negara atas dasar prinsip meritokrasi yang non-diskriminatif. Bahkan Amir Sjarifudin, dengan latar Kristen, bisa menjadi Perdana Menteri. Johannes Leimena dengan latar minoritas ganda (Kristen dan Melanesia)

menjadi orang dengan menduduki jabatan menteri (termasuk wakil menteri dan wakil perdana menteri) terpanjang dalam sejarah republik (sekitar 21 tahun).

Jaringan konektivitas dan inklusivitas sebagai modal sosial generasi Sumpah Pemuda ini lantas diperkuat oleh persamaan dalam komunitas moral bersama. Protagonis Sumpah Pemuda memiliki titik-temu nyaris di semua (enam) nilai inti moral publik. Mereka sama- sama peduli *(care)* terhadap bahaya penjajahan. Mereka sama-sama memperjuangkan keadilan dan kesetaraan (fairness). Mereka sama-sama mendambakan kemerdekaan dari penindasan dan represi *(liberty).* Mereka sama-sama punya kesetiaan pada bangsa dan tanah air *(loyalty).* Mereka sama-sama memimpikan otoritas baru yang berbeda dari otoritas feodal dan kolonial *(authority).* Mereka juga sama-sama menyucikan satu nilai yang dijunjungbersama, yakni nilai-nilai spirit kegotong-royongan; bahwa persatuan harus diutamakan di atas perbedaan *(sanctity).*

Keterpautan pada komunitas moral bersama ini dikukuhkan oleh keterpaduan simbol dan identitas kolektif kebangsaan. Dalam masyarakat mejemuk, memang diperlukan adanya rekognisi politik dan politik rekognisi yang menjamin kesetaraan hak bagi setiap kelompok etnis, budaya dan agama. Meski demikian, kehadiran aneka kelompok komunal itu tidak boleh dibayar oleh ongkos yang mahal berupa fragmentasi masyarakat. Oleh karena itu,setiap kelompok dituntut untuk memiliki komitmen kebangsaan dengan menjunjung tinggi keyakinan, nilai, norma, simbol dan institusi bersama. Karen Stenner (2005) mengingatkan bahwa politik dan pendidikan multikultural yang terlalu menekankan perbedaan membuat orang tambah rasis, bukan menguranginya.

Bagi para pendukung Sumpah Pemuda, usaha mempertautkan kebinekaan ke dalam persatuan itu dilakukan lewat pengakuan akan aspek-aspek kesamaan *(similarity):* kesamaan tumpah darah, bangsa, dan bahasa persatuan. Persatuan juga ditumbuhkan dengan mengupayakan keterpaduan *(synchrony),* dengan jalan menumbuhkan afeksi publik lewat pengibaran bendera dan lagu kebangsaan yang sama. Lagu Indonesia Raya yang semula disepelekan pemerintahan kolonial sebagai lagu keroncong yang tak menggugah, terus-menerus dinyanyikan di berbagai kesempatan, sehingga lambat laun

menjadi pembangkit emosi kebangsaan yang sama. Semua kerangka kesamaan dan keterpaduan itu makin solid manakala kebijakan kolonial makin represif yang menumbuhkan kesamaan blok nasional. Pada gilirannya, dengan pekikan yel bersama, -merdeka atau mati, energi persatuan berhasil merebut kemerdekaan, yang melambungkan anak-anak jajahan sebagai penyintas.

Warisan Revolusi Kemerdekaan

Pada perkembangan lebih lanjut, kekuatan konektivitas dan inklusivitas ini juga mewarnai suasana persiapan kemerdekaan Indonesia. Hal ini tercemin dari komposisi keanggotaan Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan (BPUPK) dan Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI).[12]

Patut diketahui bahwa pendudukan Jepang di Indonesia dibagi ke dalam tiga wilayah pemerintahan. Pertama, Pemerintahan Militer Angkatan Darat ke-25 (Tentara Malaya dan Kedua Puluh Lima), dengan wilayah kekuasaannya meliputi Sumatra, dan pusat pemerintahananya di Bukittinggi. Kedua, Pemerintahan Militer Angkatan Darat ke-16 (Tentara Keenam Belas), dengan wilayah kekuasaannya meliputi Jawa dan Madura, dan pusat pemerintahan di Jakarta. Ketiga, Pemerintahan Militer Angkatan Laut II (Armada Selatan Kedua), dengan wilayah kekuasaannya meliputi Sulawesi, Kalimantan dan Maluku, dan pusat pemerintahannya di Makassar.

Sebagai tindak lanjut dari janji kemerdekaan yang dikemukan oleh Perdana Menteri Kuniaki Kaiso, pada 7 September 1944, mulailah dibentuk BPUPK. Yang pertama-tama dibentuk adalah BPUPK Jawa-Madura pada 29 April 1945, diketuai oleh Dr. K.R.T. Radjiman Wediodiningrat. Sedangkan BPUPK

[12] Dalam rancangan awal Jepang, kemerdekaan akan diberikan melalui dua tahap: pertama melalui Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan (BPUPK), yang dalam bahasa Jepangnya disebut Dokuritsu Junbi Cusakai; kemudian disusul oleh pendirian Panitia Persiapan Kemerdekaan (PPPK), yang dalam bahasa Jepangnya disebut Dokuritsu Junbi Iinkai. Tugas BPUPK hanyalah melakukan usaha-usaha penyelidikan kemerdekaan, adapun tugas penyusunan rancangan dan penetapan UUD menjadi kewenangan PPK(I). Tetapi skenario ini berubah karena keberanian dan kreativitas para pemimpin bangsa yang berhasil menerobos batas-batas formalitas.

Sumatra baru dibentuk pada 25 Juli 1945, diketahui oleh Muhammad Sjafei (pendiri lembaga pendidikan Ins/Indonesisch Nederlansche School Kayutanam), sepekan setelah berakhirnya persidangan BPUPK Jawa-Madura. Karena pembentukan BPUPK Sumatra ini telat, pada hari-hari terakhir menjelang kekalahan Jepang, maka tidak melahirkan dokumen berarti. Adapun untuk wilayah kekuasaan Angkatan Laut di bagian Timur Indonesia belum sempat dibentuk BPUPK.

Jumlah keanggotaan BPUPK Jawa-Madura (termasuk 1 orang Ketua dan 2 orang Wakil Ketua) semula 63 orang, kemudian bertambah menjadi 69 orang. Di antara 69 orang ini, terselip satu orang Jepang (Itibangase Yosio), yang menjadi salah seorang Wakil Ketua. Selain itu, ada pula 7 orang Anggota Istimewa (Tokubetu Iin)sebagai peninjau.[13]

Meskipun merupakan BPUPK Jawa-Madura (selanjutnya disebut BPUPK saja), namun karena Pulau Jawa merupakan pusat pergerakan dan tempat tinggal dari para pemimpin politik dari berbagai pulau di Tanah Air, maka keanggotaannya mencerminkan keragaman asal usul etnis, agama dan jenis kelamin. Keanggotaan BPUPK diklasifikasikan ke dalam lima golongan: golongan pergerakan (lintas etnis dan agama), golongan Islam, golongan birokrat (kepala jawatan), wakil kerajaan (kooti), pangreh praja (residen/wakil residen, bupati, wali kota), dan golongan peranakan: peranakan Tionghoa (4 orang), peranakan Arab (1 orang), dan peranakan Belanda (1 orang). Tidak semua anggota BPUPK ini terdiri dari kaum pria, karena ada 2 orang perempuan (Ny. Maria Ulfa Santoso dan Ny. R.S.S. Soenarjo Mangoenpoespito). Dari sudut agama, ada penganut Islam, Kristen, Tridharma (Taoisme, Buddhisme dan Konfusianisme), bahkan penghayat kepercayaan.[14]

Setelah BPUPK dibubarkan, pada 7 Agustus 1945, Pemerintahan Jepang memberikan persetujuan atas rencana pembentukan PPKI termasuk nama-nama anggota yang diusulkan.

---

[13] Ketujuh orang Anggota Istimewa (Tokubetu Iin) tersebut adalah Tokonomi Tokuzi, Miyano Syoozoo, Itagaki Masamitu, Matuura Mitokiyo, Tanaka Minoru, Masuda Toyohiko, Ide Toitiroe (Kusuma, 2004: 86).

[14] Kelak di PPKI, ada juga representasi dari komunitas Hindu, I Goesti Ketoet Poedja dari Bali.

Panitia Persiapan Kemerdekaan (Dokuritsu Junbi Iinkai), yang belum jelas wujudnya dalam rancangan Jepang (tanpa kejelasan sebutan Indonesia), menemukan momen kebenaran historisnya dengan menjelmakan diri menjadi Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI). Panitia ini dipimpin oleh Soekarno sebagai Ketua serta Mohammad Hatta dan Radjiman Wediodiningrat sebagai Wakil Ketua, dengan sejumlah anggota panitia yang sepenuhnya atas usulan pemimpin bangsa Indonesia. Realisasi pembentukan PPKI terjadi pada 12 Agustus 1945, atas inisiatif para pemimpin bangsa Indonesia, setelah Soekarno dan Mohammad Hatta menghadap Jenderal Hisaichi Terauchi, Marsekal Jepang, yang berada di Saigon (Vietnam).[15]

Keanggotaan PPKI pada mulanya berjumlah 21 Orang. Latar belakang keanggotaannya tidak hanya mewakili wilayah Jawa-Madura, tetapi juga menyertakan perwakilan dari wilayah Sumatra dan wilayah Timur Indonesia. Latar belakang keanggotaannya terdiri dari: 13 orang mewakili Pulau Jawa-Madura (termasuk 1 orang Tionghoa),

3 orang mewakili wilayah Sumatra, 5 orang mewakili bagian Timur Indonesia (2 orang asal Sulawesi, 1 orang asal Kalimantan, 1 orang asal Sunda Kecil/Bali-Nusa Tenggara, 1 orang asal Maluku).[16] Pada tanggal 18 Agustus 1945, dalam suasana kegembiraan atas kemerdekaan Indonesia, dilakukan beberapa penyesuaian dalam komposisi PPKI. Atas saran Soekarno enam orang anggota ditambahkan: Achmad Soebardjo, Sajoeti Melik, Ki Hadjar Dewantara, R.A.A. Wiranatakoesoema, Kasman Singodimedjo, Iwa Koesoemasoemantri.

---

[15] Jepang menyetujui pembentukan PPKI mekipun tidak mengeluarkan Surat Keputusan (SK).

[16] Keanggotaan Awal PPKI perwakilan Pulau Jawa-Madura: Soekarno, Mohammad Hatta, Soepomo, Radjiman Wediodiningrat, R.P. Soeroso, Soetardjo Kartohadikoesoemo, K.H. Abdoel Wachid Hasjim, Ki Bagoes Hadikoesoemo, Otto Iskandar Dinata, Abdoel Kadir, Pangeran Soerjohamidjojo, Pangeran Poerbojo. Selain itu ada seorang etnis Tionghoa, Yap Tjwan Bing. Perwakilan Sumatra:Mohammad Amir, Abdul Abbas, Teuku Mohammad Hasan. Diluar perhitungan Jepang, Mohammad Sjafei sebagai Ketua BPUPK Sumatra tidak masuk. Perwakilan Kalimantan: A.A. Hamidhan. Perwakilan Sulawesi: GSSJ Ratulangi, Andi Pangerang. Perwakilan Sunda Kecil (Bali-Nusa Tenggara): I Goesti Ketoet Poedja. Perwakilan Maluku: Johannes Latuharhary.

Dengan komposisi keanggotaan BPUPK dan PPKI seperti itu, Indonesia sekali lagi menunjukkan modal sosial yang sangat kuat bagi berdirinya Republik, yang sulit mencari padanannya di kebanyakan negara lain.Bahwa *framers* (pembentuk) dasar negara dan konstitusi pertamanya (Konstitusi Proklamasi) benar-benar mewakili begitu banyak keragaman identitas (suku, agama, ras, jenis kelamin, dan golongan).

Konektivitas dan inklusivitas keanggotaan BPUPK dan PPKI itu kemudian mampu merumuskan persetujuan dalam komunitas moral publik. Setelah didahului oleh pidato sekitar 30-an pembicara (dari tanggal 29-31 Mei), pada pidato 1 Juni 1945, Soekarno berusaha menjawab permintaan Radjiman Wediodiningrat akan dasar Negara Indonesia merdeka dengan menyerukan:

... bahwa kita harus mencari persetujuan, mencari persetujuan faham. Kita bersama-sama mencari persatuan *Philosophische grondslag*, mencari satu *Weltanschauung* yang kita semuanya setuju. Saya katakan lagi setuju! Yang saudara Yamin setujui, yang Ki Bagoes setujui, yang Ki Hadjar setujui, yang saudara Sanoesi setujui, yang saudara Abikoesno setujui, yang saudara Lim Koen Hian setujui, pendeknya kita semua mencari satu modus.

Titik persetujuan dalam dasar negara sebagai fundamen moral publik itu kemudian terkristalisasi dalam apa yang dinamakan Pancasila. Setelah melewati berbagai proses perdebatan, penyempurnaan dan persetujuan dalam sidang BPUPK dan PPKI, rumusan lima sila itu kemudian disepakati pada 18 Agustus, dengan urutan dan susunan redaksi sebagai berikut:

- Ketuhanan Yang Maha Esa
- Kemanusiaan yang adil dan beradab
- Persatuan Indonesia
- Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaandalam permusyawaratan-perwakilan
- Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.[17]

[17] Rumusan final Pancasila ini mendapatkan pengukuhan setelah Dekrit Presiden 5 Juli 1959, yang mengembalikan Indonesia ke UUD NRI 1945. Berdasarkan Lembaran Negara Republik Indonesia no. 75 Tahun 1959, Rumusan Pancasila dalam Dekrit Presiden itu sama dengan rumusan yang terdapat dalam Pembukaan UUD

Kelima sila Pancasila tersebut bisa dijelaskan dalam kerangka 6 nilai inti moral publik.

Ketuhanan: Sanctity

Sila Ketuhanan mencerminkan nilai *"sanctity"* (kesucian). Bahwa setiap komunitas moral harus ada nilai yang -disucikan bersama sebagai jangkar pengikat kohesi sosial. Pengertian -suci di sini tidak harus dalam konotasi kegamaan, melainkan dalam arti nilai yang paling dipandang penting (dimuliakan). Pada warisan Sumpah Pemuda, nilai yang -disucikan itu adalah spirit -gotong-royong. Pada Pancasila, spirit gotong-royong itu tetap -disucikan, namun ditarik secara vertikal ke hulu sumbernya dari pancaran sinar Ketuhanan. Bahwa segala keragaman yang saling bergantung (yang memerlukan gotong-royong) pada segala fenomena kehidupan ini merupakan pancaran (iluminasi) dari -Yang Tak Terhingga (Tuhan), yang tidak bergantung.

Tentang Ketuhanan sebagai nilai yang -disucikan bisa dijelaskan urgensinya sebagai basis sosiabilitas dengan meminjam pandangan Emile Durkheim. Menurutnya, Homo sapiens itu pada dasarnya adalah *Homo duplex,* makhluk yang eksis pada dua level; sebagai individu dan sebagai bagian dari masyarakat yang lebih luas. Dalam relasi sosial, ada dua sentimen yang bisa dibedakan. Pertama, -sentimen sosial yang mengikat hubungan seseorang dengan orang lain sebagai sesama warga (anggota kelompok). Hal ini termanifestasi di dalam komunitas, dalam hubungan hidup (antar-individu) sehari-hari. Level relasi ini masuk pada ranah profan.

Kedua, -sentimen sosial yang mengikat sesorang dengan entitas sosial secara keseluruhan. Hal ini termanifestasi terutama dalam hubungan antara kelompok (komunitas) dengan kelompok (komunitas) lain, yang bisa disebut sebagai relasi -antar-sosial. Di dalam relasi pertama, otonomi dan kepribadian seseorang masih relatif utuh, tidak terlalu kehilangan independensinya. Dalam relasi

---

NRI tanggaal 18 Agustus 1945, dengan sedikit perubahan pada rumusan sila keempat, yakni —permusyawaratan-perwakilan diubah menjadi —permusyawaratan/perwakilan, sesuai dengan yang terdaftar dalam berita Rebublik Indonesia Tahun II no. 7.

kedua, seseorang semata-mata bagian dari suatu keseluruhan, di mana otonomi dan kepribadian seseorang tunduk pada tindakan, pengaruh dan karakter keseluruhan, yang membentuk kohesi sosial. Dalam pandangannya, emosi kolektif ini menarik manusia sepenuhnya, meskipun sera termporer, pada level yang lebih tinggi,yakni ranah -suci *(sacred),* dimana kepentingan kedirian pudar, sedang kepentingan kolektif menjadi dominan.

Durkheim meyakini, pergerakan manusia secara bola-balik di antara dua ranah (*profane* dan *sacred*) inilah melahirkan ide (keyakinan) tentang Tuhan, spirit, sorga, dan konsepsi tentang tatanan moral bersama. Dengan demikian, eksistensi agama dan Tuhan memiliki fungsi penting sebagai kekuatan integratif dalam relasi -antar-sosial, dimana segala keragaman kelompok bisa dipersatukan secara sosial oleh spirit ketuhanan (Durkheim, 1992). Tentang pentingnya ketuhanan (agama) sebagai basis sosiabilitas juga dijelaskan oleh Robert Putnam (2000) dalam konteks kebangsaan-kewargaan Amerika Serikat. Dalam pandang-annya, keterpautan pada kelompok kecil, seperti sesama anggota gereja dan perkumpulan agama yang melibatkan aneka individu dan latar sosial, merupakan modal awal bagi afeksi publik.

-Agama-agama membuat orang-orang Amerika menjadi tetangga dan warga negara yang lebih baik. Bahwa -ramuan aktif yang membuat masyarakat Amerika lebih bajik adalah keterpautan mereka dalam relasinya dengan sesama komunitas agama. Segala hal yang mengikat masyarakat secara bersama ke dalam kerapatan jaringan rasa saling percaya membuat orang-orang kurangmementingkan diri sendiri. Dan itu merupakan modal sosial yang amat penting bagi integrasi nasional.

Gerak vertikal ke wilayah -suci *(sacred)* sebagai basis sosiabilitas dalam masyarakat multiagama dan multikepercayaan masih menyimpan persoalan. Tuhan (keyakinan keagamaan) yang berbeda bisa melahirkan keragaman komunitas moral, yang menyulitkan integrasi nasional.[18] Untuk mengatasinya, dalam

[18] Kata "*sacred*" itu sendiri, berasal dari kata Latin "sacer, maknanya ambigu: bisa berarti karunia atau kutukan, suci atau cercaan. Dalam peradaban purba, memang terdapat afinitas yang kuat antara teror dan kesucian, karena fungsi gandanya: kreatif dan destruktif, pemberi kehidupan dan kematian. Alhasil, agama menyangkut kekuatan yang ambivalen: menakjubkan (enrapture) dan menghancurkan

Pancasila, gerak pendakian menuju ranah -suci ini tidak berhenti pada stase -Tuhan kelompok *(tribal-communal god),* namun ditarik lebih tinggi menuju -Tuhan universal *(universal god).* Yakni, Tuhan welas-asih *(rahman- rahim)* yang menjadi titik-temua semua agama dan keyakinan. Dalam pidato 1 Juni 1945, Soekarno menyatakan,

-Hendaknya Negara Indonesia ialah negara yang tiap-tiap orangnya dapat menyembah Tuhannya dengan cara yang leluasa. Segenap rakyat hendaknya ber-Tuhan secara kebudayaan, yakni dengan tiada ‗egoisme-agama'. Dan hendaknya Negara Indonesia satu Negara yang bertuhan!

Dengan demikian, Ketuhanan dalam Pancasila adalah ketuhanan yang telah direkonsiliasikan ke dalam -agama publik *(civic religion)* yang bersifat inklusif. Untuk memperkuat aspek inklusivitas tersebut, sebutan pada -Yang Mahasuci itu sendiri tidak menggunakan istilah yang punya konotasi kegamaan tertentu, melainkan istilah yang bisa diterima oleh semua komunitas agama (baik penganut monotheis maupun politheis). Istilahnya adalah -Tuhan (Ketuhanan).[19]

Sila pertama meyakini bahwa kodrat keberadaan manusia merupakan perwujudan istimewa dari semesta sebagai kristalisasi dari cinta kasih Tuhan (Yang Tak Terhingga). Meski merupakan perwujudan istimewa dari semesta, manusia tetaplah merupakan bagian dari semesta, yang dengan keistimewaannya itu tidaklah menghadirkan kerusakan *(fasad)* bagi kebersamaan, melainkah

---

(annihilate). Untuk penjelasan yang lebih rinci tentang hal ini, lihat Terry Eagleton (2005).

[19] Pada sidang PPKI, 18 Agustus 1945, I Goesti Ketoet Poedja (wakil dari wilayah Sunda Kecil/Bali-Nusa Tenggara) mengusulkan agar istilah ―Allah dalam frasa ―Atas berkat rakhmat Allah Yang Maha Kuasa, pada alinea ketiga Pembukaan UUD 1945, diganti menjadi istilah ―Tuhan (―Atas berkat rakhmat Tuhan Yang Maha Kuasa). Usul tersebut barangkali karena sebutan Allah sangat khas asosiasinya dengan agama-agama abrahamik (Islam, Katolik, Protestan), sehingga dirasakan kurang inklusif bagi pengikut agama-agama di luar itu. Terhadap usul perubahan itu tidak ada keberatan atau sanggahan dari siapapun, termasuk dari golongan Islam. Akan tetapi, kesepakatan soal penggunaan kata ―Tuhan sebagai ganti ―Allah itu tidak muncul dalam Berita Republik Indonesia tahun II no.7, yang diterbitkan pada 15 Februari 1946. Kemungkinan hal ini disebabkan kesalahan teknis dalam suasana revolusi. Meski demikian, dalam Pancasila, sebutan untuk ―Yang Mahasuci itu sejak awal perumusannya telah menggunakan istilah ―Ketuhanan, bukan ―Keallahan.

harus dapat menjaga harmoni (maslahat-manfaat) bagi kebersamaan. Sebagai bagian dari semesta, manusia bersifat terbatas, relatif dan tergantung, sehingga memerlukan keterbukaan pada sesuatu yang transenden dan menjalin kerjasama dengan yang lain. Keterbukaan pada yang transenden itu diperlukan untuk mencegah absolutisme (memutlakan hal-hal yang imanen), yang dengan itu paham persamaan manusia dan kerjasama dimungkinkan.

Dengan prinsip persamaan manusia di hadapan Tuhan (Yang Tak Terhingga), tiap-tiap manusia harus menjunjung rasa kemanusiaan, dengan memuliakan kehidupan, kehormatan, hak-hak, dan kebebasan sesama manusia, yang dengan kemuliaan dan kemerdekaan pribadinya itu manusia menjadi makhluk moral yang harus bertanggung jawab atas pilihan- pilihannya. Dengan prinsip persamaan dan moralitas, manusia juga didorong menjadi makhluk sosial yang mengembangkan persatuan dengan menjalin kerjasama dan persaudaraan untuk mengatasi kesenjangan dan meningkatkan mutu kehidupan bersama (Madjid, 1992: 4). Demi mewujudkan prinsip persamaan dan persaudaraan semasa makhluk yang beragam jenis dan bentuknya, manusia sebagai kristalisasi dari cinta kasih Tuhan (Yang Tak Terhingga) perlu mengembangkan semangat ketuhanan yang welas asih, ketuhanan yang berprikemanusiaan, ketuhanan yang berkebudayaan dan berkeadaban.

Dengan demikian, Ketuhanan dalam Pancasila juga bisa menjadi basis -spirit elan vital kebudayaan seperti dibayangkan oleh Oswald Spengler; juga menjadi jantung -visi spiritual, sebagai perisai terdalam ketahanan dan keberlangsungan peradaban seperti dibayangkan oleh Arnold Toynbee.

Kemanusiaan: *Care and Liberty*

Sila kemanusiaan mencerminkan nilai *"care"* (peduli terhadap bahaya/*harm* yang mengancam keselamatan bersama) dan *liberty* (bebas dari penindasan dan pengekangan). Bahwa komunitas moral diikat oleh kepedulian terhadap hak-hak dasar manusia (hak negatif dan hak positif), dengan menjunjung tinggi keadilan dan keadaban.

Sila kedua meyakini bahwa keberadaan manusia merupakan ada bersama. Manusia tidak bisa berdiri sendiri, terkucil dari

keberadaan yang lain. Untuk ada bersama dengan yang lain, manusia tidak bisa tidak harus ada-bersama-dengan-cinta, dengan mengembangkan rasa kemanusiaan yang adil dan beradab. Perjuangan kemanusiaan bangsa Indonesia, dikembangkan melalui jalan eksternalisasi dan internalisasi. Keluar, bangsa kita harus menggunakan segenap daya dan khazanah yang dimilikinya untuk secara bebas-aktif ikut melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi dan keadilan sosial', sebagaimana tertera pada (aline 4) Pembukaan UUD 1945. Kedalam, bangsa kita harus menerima, apa yang disebut Muhammad Yamin, benda ruhani berupa pengakuan dan pemuliaan hak-azasi kemanusiaan' (Yamin, 1956: 186-187).

Dalam komunitas moral Pancasila, pengakuan terhadap hak dasar itu bersifat menyeluruh-- tidak terbatas pada hak sipil dan politik tapi juga hak sosial, ekonomi dan budaya. Selain itu, ada pengakuan terhadap hak asasi manusia secara universal (seperti hak beragama dan berkeyakinan), hak asasi manusia sebagai warga negara (seperti hak atas pekerjaan dan penghidupan yang layak bagi kemanusiaan); ada pengakuan terhadap hak komunitarian (hak ulayat), dan ada pula pengakuan terhadap hak sosial secara keseluruhan (seperti menyangkut bumi, air dan kekayaan yang terkandung di dalamnya, serta cabang-cabang produksi yang penting yang menguasai hajat hidup orang banyak).

Persatuan Kebangsaan: *Loyalty*

Sila persatuan (kebangsaan) mencerminkan nilai -loyalty (kesetiaan terhadap ruang hidup/tanah-air, bersama tradisi dan konsensus bersamanya). Bahwa komunitas moral memerlukan kesadaran bersama untuk merawat -rumah bersama, dimana kebebasan individu dan partikularitas lainnya jangan sampai menghancurkan tatanan tradisi dan konsensus yang menjaga harmoni dalam kebersamaan.

Sila ketiga meyakini bahwa dalam ada bersama, manusia sebagai makhluk sosial memerlukanruang hidup yang konkrit dan pergaulan hidup dalam realitas kemajemukan. Cara menghidupkan komunitas moral dengan cara meleburkan kepentingan pribadi/golongan ke dalam kepentingan secara keseluruhan masyarakat bangsa yang mendiami tanah-air sebagai geopolitik bersama itulah manusia mengembangkan rasa kebangsaan. Dalam

kaitan ini, cinta negeri (amore patria) merupakan basis moralitas yang penting. Patriotisme berarti menempatkan kemaslahatan umum (*bene commune*) diatas kepentingan lainnya dan dipandang sebagai kesalehan puncak. Melalui cinta negeri tergalilah kekuatan semua komponen bangsa untuk mengambil keputusan berat mengorbankan semua demi kepentingansemua.

Kerakyatan: *Authority*

Bahwa komunitas moral memerlukan respek terhadap otoritas yang menjadi pusat kedaulatan dan keteraturan dalam kehidupan publik. Pengalaman historis yang berbeda, serta karakteristik sosial-budaya yang berbeda memberi perbedaan (variasi) tipe-tipe otoritas di antara berbagai negara-bangsa.

Sila keempat meyakini bahwa dalam mengembangkan kehidupan bersama, cara mengambil keputusan yang menyangkut masalah bersama ditempuh dengan semangat cinta kasih. Ukuran utama dari cinta adalah saling menghormati. Cara menghormati manusia dengan memandangnya sebagai subyek yang berdaulat, bukan obyek manipulasi, eksploitisasi dan eksklusi, itulah yang disebut demokrasi dalam arti sejati.

Dalam institusionalisasinya, pengembangan otoritas ini diarahkan untuk menjadi bangsa yang berdaulat dalam politik, melalui cita kerakyatan, cita permusyawaratan dan cita hikmat-kebijaksanaan dalam suatu rancang bangun institusi-insitusi demokrasi yang dapat memperkuat persatuan (negara persatuan)dan keadilan sosial. Negara persatuan dilembagakan dalam bentuk demokrasi perwakilan yang dapat mengakomodasi hak individu (lewat anggota DPR), hak komunitas marjinal (utusan golongan) dan hak teritorial (utusan daerah) yang secara keseluruhan terhimpun dalam Majelis Permusyawaratan rakyat. MPR inilah yang (dalam loyalitas tradisi) menjadi pusat otoritas, sebagai penjelmaan seluruh rakyat, penjelmaan seluruh golongan, dan penjelmaan seluruh daerah. Negara keadilan dilembagakan dalam bentuk negara kesejahteraan ala Indonesia,[20] dimana negara bukan sekadar penjaga malam, namun berkewajiban untuk mengupayakan kesejahteraan umum. Perwujudan negara

[20] Rejim negara kesejahteraan Indonesia menghendaki perpaduan antaramodel universal, model jaminan sosial, dan modal residual.

persatuan dan keadilan itu termanifestasi dalam kehadiran pemerintahan negara yang dapat melindungi segenap bangsa dan seluruh tumpah darah Indonesia, memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa, dan ikut melaksanakan ketertiban dunia berdasarkan kemedekaan, perdamaian dan keadilan.

Keadilan Sosial: *Fairness*

Komunitas moral menghendaki nilai *"fairness"* (keadian dan kepantasan). Kohesi sosial memerlukan konsepsi keadilan bersama *(a shared conception of justice)* yang memberi harapan tentang kesejahteraan bersama *(social welfare).* Sistem produksi, distribusi dan konsumsi yang tidak berkeadilan akan melahirkan berbagai bentuk kesenjangan sosial yang bisa melemahkan kohesi sosial.

Sila kelima meyakini bahwa keberadaan manusia adalah roh yang menjasmani. Secara jasmaniah, manusia memerlukan papan, sandang, pangan, dan pelbagai kebutuhan material lainnya. Perwujudan khusus kemanusiaan melalui cara mencintai sesama manusia dengan berbagi kebutuhan jasmaniah secara fair itulah yang disebut dengan keadilan sosial (Driyarkara, 2006: 831-865).

Moral ketuhanan (*sanctity*), kemanusiaan (*care and liberty*), persatuan kebangsaan (*loyalty*), kerakyatan (*authority*), dan keadilan sosial (*fairness*) itu secara horisontal bisa diikat oleh satu nilai —suci juga, bernama nilai —gotong-royong. Dengan kata lain, secara vertikal, nilai suci kita bernama —Ketuhanan, sedang secara horisontal bernama —gotong-royong.

Bahwa proses peleburan aneka kelompok dengan konflik kepentingan ke dalam kuali kebangsaan kewargaan ini dimungkinkan oleh semangat gotong-royong. Dalam pandangan Soekarno, —Gotong-royong adalah faham yang dinamis, lebih dinamis dari 'kekeluargaan'....Gotong-royong adalah pembanting tulang bersama pemerasan keringat bersama, perjuangan bantu-binantu bersama. Amal semua buat kepentingan semua, keringat semua buat kebahagiaan semua. Semangat kekeluargaan yang bersifat statis, cenderung mengarahkan welas-asih (altruisme) pada sesama anggota keluarga atau golongan sendiri. Sedang semangat gotong-royong yang bersifat dinamis, lebih memiliki kesanggupan untuk mengarahkan altruisme pada sesama warga sekalipun dari golongan yang berbeda.

Gotong-royong adalah level tertinggi dari proses adaptasi manusia dalam mengarungi tantangan seleksi alam kehidupan, dari makhluk individu dengan kecenderungan simpanse (yang bersifat selfish) menjadi makhluk sosial dengan kecenderungan lebah (yang bersifat groupish). Semangat gotong-royong itu adalah semangat kooperatif, kolaboratif: —satu untuk semua, semua untuk satu; senasib-sepenanggungan, berat sama dipikul, ringan sama dijinjing;bukan yang satu untung, yang lain buntung.

Ketuhanan menurut alam Pancasila hendaknya dikembang-kan dengan jiwa gotong-royong (ketuhanan yang berkebudayaan, yang lapang dan toleran); bukan ketuhanan yang saling menyerang dan mengucilkan. Kemanusian universalnya harus berjiwa gotong-royong (yang berkeadilan dan berkeadaban); bukan pergaulan kemanusiaan yang menjajah dan eksploitatif. Persatuan kebangsaannya harus berjiwa gotong-royong (mengupayakan persatuan dengan tetap menghargai perbedaan, —bhineka tunggal ika); bukan kebangsaan yang meniadakan perbedaan atau pun menolak persatuan. Demokrasinya harus berjiwa gotong-royong (mengembangkan musyawarah mufakat); bukan demokrasi yang didikte oleh suara mayoritas atau minoritas elit penguasa-pemodal. Prinsip keadilannya harus berjiwa gotong-royong (mengembang- kan partisipasi dan emansipasi di bidang ekonomi dengan semangat tolong- menolong/kooperatif); bukan visi kesejahteraan yang berbasis individualisme-kapitalisme; bukan pula yang mengekang kebebasan individu seperti dalam sistem etatisme.

Dengan demikian, semangat gotong-royong menempatkan sila-sila Pancasila sebagai —kaidah emas (golden rule) dalam kehidupan bangsa yang majemuk. Inti dari kaidah emas adalah menghindari berbuat sesuatu kepada orang lain yang diri sendiri tak suka diperlakukan seperti itu serta mencintai sesama seperti mencitai diri sendiri. Dalam kearifan Sunda, semangat gotong-royong itu tersimpul dalam petitih, —silih asih, silih asah, silih asuh.Dalam kearifan Melayu tersimpul dalam peribahasa, —asam di gunung, garam di laut, bersatu dalam belanga. Dalam kearifan masyarakat Maluku dan Papua tersimpul dalam istilah —basudara (bersaudara, berasal dari kata “se-udara”)—bahwa apapun perbedaan di antara kita, sejauh masih menghirup udara yang sama, maka semua kita kerabat. Dalam kearifan Jawa tersimpul

dalam peribahasa —memayu hayuning bawana (mempercantik keindahan dunia, bukan merusak keindahan dunia). Dalam ajaran Hindu tersimpul dalam semangat —tat twam asi (aku adalah engkau, engkau adalah aku). Dalam ajaran Buddha tersimbul dalam do'a—semoga semua mahkluk bahagia. Dalam ajaran Kristiani tersimpul dalam semangat—kasih. Dalam ajaran Islam tersimpul dalam semangat —rahmatan lilalamin (kasih sayang bagi seru sekalian alam).

Jalan Tengah Bhinneka Tunggal Ika

Kegotong-royongan Pancasila menghendaki sosiabilitas kebangsaan yang dapat mengatasi kecenderungan individualistik (individualisme) dan ultrasosiosentrik (totalitarianisme). Di dalam masyarakat yang supermajemuk, terlalu menekankan individualisme dan perbedaan menyulitkan integrasi nasional. Tetapi, mematikan aspirasi kedirian dan perbedaan oleh aspirasi totalitarianisme (kanan dan kiri) bisa membunuh kekayaan potensi dan kreativitas. Jalan tengah Pancasila memilih kearifan -Bhinneka Tunggal Ika: mengakui keragaman/perbedaan seraya berusaha mencari persamaan/persatuan.

Dalam pergaulan -antar-individu di wilayah privat (keluarga) dan komunitas (etnis, agama, dan golongan masyarakat), masing-masing perseorangan dan golongan masih bisa mengembangkan partikularitas moral-ideologinya masing-masing. Namun, dalam pergaulan -antar-sosial dalam wilayah publik-kenegaraan, segala perseorangan dan golongan itu harus menganut moral-ideologi Pancasila sebagai titik temu.

Namun demikian, harus segera diingatkan bahwa meskipun antara wilayah privat, komunitas, dan publik itu bisa dibedakan secara kategoris, dalam realitas hidup tidak selalu bisa dipisahkan. Berbeda dengan paham individualisme yang menarik garis demarkasi yang ketat antara *"the public self"* (yang melibatkan relasi sosial yang bisa diobservasi) dengan *"privateself"* (yang tidak bisa diakses oleh yang lain), menurut ideologi Pancasila ketiga wilayah itu tidak sepenuhnya terpisah. Meski demikian, berbeda pula dengan paham kolektivisme totalitarian, yang bisa semena-mena mengintervensi wilayah privat.

Ideologi Pancasila memandang bahwa sumber-sumber moral privat dan komunitas (agama, kearifan lokal, dan lain-lain) dapat

melakukan pengisian dan dukungan terhadap perumusan Pancasila sebagai moral publik. Di sisi lain, meski Pancasila tidak bermaksud mengintervensipengembangan moral privat dan komunitas, namun bisa mencegah secara hikmat-bijaksana pengembangan moral privat dan komunitas yang dapat membahayakan kehidupan publik.

Similaritas Visi dan Misi Negara

Usaha mempertautkan kesatuan dalam keragaman, selain melalui persamaan dalam basis moral publik, juga diperkuat oleh harapan kebahagiaan bersama di masa depan, dengan menetapkan similaritas dalam visi dan misi negara.

Setiap negara-bangsa pada akhirnya harus memberi visi teleologis tentang cita-cita masa depan yang diimpikan. Kesanalah segala keyakinan, pengetahuan dan tindakan hendak diarahkan. Negara-bangsa Indonesia dengan Pancasila sebagai falsafah, pandangan hidup dan ideologinya juga mengandung visi dan misi negara, yang memberi orientasi ke arah mana perjuangan dan pembangunan bangsa harus diarahkan.

Dalam merumuskan visi dan misi negara berlandaskan Pancasila, para pendiri bangsa menyadari bahwa perjuangan kemerdekaan bangsa Indonesia tidak terbatas pada kebebasan sebagai -hak negatif (–bebas dari berbagai bentuk penjajahan, penindasan dan pemiskinan), melainkan juga kebebasan sebagai -hak positif (–bebas untuk mengembangkan diri dan nilai tambah demi mencapai kemajuan, keluhuran, dan kebahagiaan hidup). Maka dari itu, dalam alam pikiran para pendiri bangsa, revolusi nasional untuk mencapai kemerdekaan dari penjahahan dan penindasan harus disusul oleh revolusi sosial untuk mewujudkan hal-hal yang lebih positif.

Motif terbesar untuk memperjuangkan kemerdekaan itu adalah meraih kebahagian. Sejumlah pemikir menasbihkan kebahagiaan sebagai kebajikan terluhur. Dari masa Yunani purba, kita dapati Epicurus yang menyatakan bahwa kebahagiaan adalah satu-satunya tujuan hidup. Pada akhir abad ke-18, filosof Inggris Jeremy Bentham mendefinisikan kebajikan terluhur sebagai kebahagiaan terbesar dari jumlah terbesar' *(the greatest happiness of the greatest number).* Ia pun menyimpulkan bahwa satu-satunya

tujuan berharga dari negara, pasar, dan komunitas keilmuan adalahuntuk meningkatkan kebahagiaan global.[21]

Meski demikian, perspektif tentang kebahagiaan itu tidaklah beku. Para pemikir terdahulu cenderung memandang kebahagiaan sebagai masalah perburuan pribadi. Para pemikir terkini cenderung melihatnya sebagai proyek perburuan kolektif. Pandangan terdahulu masih terlihat jejaknya pada Deklarasi Kemerdekaan Bangsa Amerika Serikat. Manakala bangsa ini merdeka pada 1776, para pendiri bangsanya menempatkan hak untuk mengejar kebahagiaan sebagai salah satu dari tiga hak asasi yang tak dapat direnggut, bersama hak untuk hidup dan hak untuk bebas. Namun, yang dijamin dalam Deklarasi Kemerdekaan tersebut hanyalah sebatas hak untuk meraih kebahagiaan, bukanlah hak berbahagia itu sendiri. Dalam pengertian, bahwa Deklarasi tersebut tidak memandatkan kepada negara untuk bertanggung jawab atas kebahagiaan warganya. Hak untuk meraih kebahagiaan malah dimaksudkan sebagai usaha membatasi kekuasaan negara; dengan memberikan semacam cagar penyediaan ruang privat bagi pilihan-pilihan pribadi yang dirasa membahagiakan dirinya (Harari, 2016).

Pandangan terkini diwakili oleh Pembukaan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 (Pembukaan UUD 1945). Visi Negara Indonesia sebagaimana tertuang dalam alinea kedua begitu jelas menempakan kebahagiaan sebagai proyek kolektif. Motif kebahagiaan dalam Pembukaan UUD 1945 itu tersirat dalam frase, -Dan perjuangan pergerakan kemerdekaan Indonesia telah sampailah kepada saat yang berbahagia. Selanjutnya, dalam alinea ini juga disebutkan, bahwa hasrat meraih kebahagiaan itu hanya bisa dipenuhi sepenuhnya bilamana negara

[21] Tentu ada pihak-pihak yang berseberangan dengan pandangan tersebut. Sebagian menuduhnya sebagai paham hedonis yang serba duniawi. Namun, dalam perkembangan terkini, paham tersebut menjadi anutan yang meluas. Relevansinya kian menguat manakala dunia terpanggang api kesumat dan kebencian. Jutaan manusia mengalami kekeringan jiwa dan kekosongan makna hidup. Jumlah orang yang mati karena bunuh diri lebih banyak daripada korban perang. Jumlah orang yang mati karena ―kekenyangan lebih banyak daripada orang yang mati karena kelaparan. Dalam dunia yang kering-kerontang seperti itu, ―kebahagiaan menjadi agenda terbesar kehidupan berbangsa dan bernegara.

Indonesia bisa mewujudkan visi negara: yakni menjadi negara-bangsa yang -merdeka, bersatu, berdaulat adil dan makmur.

Bila direnungkan secara lebih mendalam, visi negara tersebut bisa dilihat sebagai turunan dari cita Pancasila. Menjadi -merdeka merupakan pancaran cita moral sila Ketuhanan dan Kemanusiaan. Bahwa di hadapan Tuhan dan Kemanusiaan, segala jenis manusia, apa pun perbedaan warna kulit, ras, dan golongannya bersifat setara dan sama-sama mulia. Oleh karena itu, segala bentuk penjajahan, penindasan, dan diskriminasi harus dihapuskan. Saat yang sama, keberadaan manusia tidaklah bisa berdiri sendiri, terkucil dari yang lain. Untuk ada bersama dengan yang lain, manusia tidak bisa tidak harus ada-bersama-dengan- cinta; dengan mengembangkan rasa kemanusiaan yang penuh cintakasih pada yang lain.

Sikap mental yang harus ditumbuhkan sebagai ekspresi kesetaraan ini adalah mental mandiri. Kemandirian tidaklah sama dengan kesendirian. Kemandirian adalah sikap mental yang bisa dan berani berfikir, bersikap dan bertindak secara berdaulat, bebas dari paksaan dan intervensi pihak-pihak lain. Menumbuhkan mental mandiri, selain mensyaratkan mental egaliter, juga meniscayakan adanya kecerdasan dan kreativitas.

Kemandirian kolektif bangsa Indonesia juga bisa tumbuh secara ajeg bila warga Indonesia mengembangkan rasa cinta kasih dengan menunaikan kewajiban publiknya secara amanah, jujur dan bersih. Kolektivitas yang tidak disertai mentalitas kejujuran akan merobohkan kemandirian bangsa. Dalam suatu bangsa di mana korupsi merajalela, kedaulatan bangsa tersebut mudah jatuh ke dalam dikte-dikte bangsa lain.

Selain semangat-mental egaliter, mandiri dan amanah, manusia sebagai makhluk religius yang berperikemanusiaan juga harus membebaskan dirinya dari berhala materialisme dan hedonisme. Menurut pandangan hidup Pancasila, materi itu penting tapi tidak boleh diberhalakan. Di hadapan Yang Maha Kuasa, materi itu bersifat relatif yang tak dapat dimutlakan. Dengan semangat ketuhanan yang berperikemanusiaan, materi sebagai hak milik itu memiliki fungsi sosial yang harus digunakan dengan semangat altruis (murah hati, suka menolong).

Menjadi -bersatu, merupakan pancaran cita moral sila Persatuan. Dalam ada bersama, manusia sebagai makhluk sosial

memerlukan ruang hidup yang konkrit dan pergaulan hidup dalam realitas kemajemukan bangsa. Cara menghidupkan cinta kasih dalam kebhinekaan manusia yang mendiami tanah-air sebagai geopolitik bersama itulah manusia mengembangkan rasa kebangsaan.

Dengan mental altruis, manusia Indonesia sebagai makhluk sosial dapat mengembangkan pergaulan hidup kebangsaan multikultural dengan mentalitas gotong- royong, -bhinneka tunggal ika (persatuan dalam keragaman). Dengan semangat gotong-royong, persatuan manusia/warga negara Indonesia bisa dikembangkan dengan menghargai adanya perbedaan; sedang dalam perbedaan, bisa merawat persatuan.

Untuk bisa menumbuhkan mentalitas persatuan dalam keragaman itu diperlukan semangat-mental pengorbanan dan pelayanan. Ujung dari semangat persamaan, kemandirian, kejujuran, alturisme dan persatuan adalah pelayanan kemanusiaan. Makna pelayanan di sini bukan hanya dalam bentuk kesiapan mental untuk menunaikan kewajiban sosial sesuai dengan tugas dan fungsi, namun juga dalam bentuk kerja keras mengaktualisasikan potensi diri hingga meraih prestasi tertinggi di bidang masing-masing, yang dengan itu memberikan yang terbaik bagi kemulian bangsa dan umat manusia.

Menjadi -berdaulat merupakan pancaran cita moral sila Kerakyatan. Bahwa menjadi bangsa berdaulat berati memiliki kemandirian -keluar (dalam relasi internasional) dan -ke dalam (relasi dalam negeri) dalam mengambil keputusan. Dalam mengemban amanah pelayanan publik dalam kebangsaan majemuk, cara mengambil keputusan yang menyangkut masalah bersama ditempuh dengan cara-cara permusyawaratan berlandaskan semangat cinta kasih yang saling menghormati, saling menenggang dan saling berbagi.

Menjadi —adil dan makmur merupakan pancaran cita moral sila Keadilan Sosial. Yakniperwujudan khusus kemanusiaan melalui cara mencintai sesama manusia dengan berbagi kebutuhan jasmaniah secara fair. Untuk itu, di samping kemerdekaan (emansipasi) politik, perlu juga ada kemerdekaan (emansipasi) ekonomi.

Menjadi bangsa yang adil dan makmur meniscayakan pengelolaan basis material yang berorientasi menciptakan

perekonomian merdeka yang berkeadilan dan berkemakmuran; berlandaskan usaha tolong-menolong (gotong-royong) dan pengusaan negara atas cabang- cabang produksi yang penting-yang menguasasi hajat hidup orang banyak, serta atas bumi, air dan kekayaan alam yang terkandung di dalamnya; dibarengi penguasaan teknologi yang bisa meningkatkan nilai tambah dari karunia yang terberikan; seraya memberi peluang bagi hak milik pribadi dengan fungsi sosial.

Dalam rangka meralisasikan visi negara merdeka tersebut, segenap elemen negara- bangsa dituntut untuk mengemban misi negara, sebagaimana tertuang dalam alinea keempat Pembukaan UUD 1945. Pertama, -melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia. Kedua, -memajukan kesejahteraan umum. Ketiga, -mencerdaskan kehidupan bangsa. Keempat, -ikut melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi dan keadilan sosial.

Keempat misi negara-bangsa tersebut sesungguhnya merupakan perwujudan imperatif moral Pancasila juga. Misi -melindungi merupakan imperatif moral Ketuhanan, Kemanusiaan dan Persatuan. Bahwa setiap warga, apapun latar primordial dan dimana pun berada, wajib dilindungi hak hidupnya, hak miliknya, dan martabatnya; baik hak sipil dan politiknya maupun hak ekonomi, sosial dan budayanya.

Misi -mensejahterakan merupakan imperatif moral Keadilan Sosial. Bahwa terwujudnya keadilan dan kesejahteraan merupakan bukti yang paling nyata dari idealitas Pancasila. Jalan untuk mencapai keadilan sosial menghendaki perwujudan negara kesejahteraan ala Indonesia yang tidak saja mengandalkan peran negara secara luas, tetapi juga menghendaki partisipasi pelaku usaha dan masyarakat dalam mengembangkan kesejahteraan. Dengan kapasitasnya masing-masing, mereka harus bergotong royong dalam memajukan kesejahteraan umum, mengembangkan jaminan-pelayanan sosial, serta melakukan pembangunan berkelanjutan untuk keadilan dan perdamaian dengan karakter kemandirian, sikap hemat, etos kerja dan ramah lingkungan.

Misi -mencerdaskan merupakan imperatif dari seluruh sila Pancasila, utamanya tuntutan moral Kerakyatan (demokrasi) dan Keadilan Sosial. Bahwa demokrasi Pancasila yang hendak dikembangkan hendak merealisasikan cita permusyawaratan

(deliberatif- argumentatif) dan cita hikmat-kebijaksanaan (kearifan konsensual). Demokrasi yang bersifat imparsial (inklusif), didedikasikan bagi banyak orang, berorientasi jauh ke depan dan didasarkan pada asas rasionalitas, yang menuntut prasyarat kecerdasan kewargaan. Selain itu, usaha mewujudkan kesejahteraan umum juga menghendaki nilai tambah atas karunia Tuhan yang terberikan dengan mengembangkan aneka kecerdasan insani. Di atas tanah yang subur, harus tumbuh jiwa yang subur. Hanya kehidupan bangsa yang cerdas yang dapat mengelola karunia kekayaan alam bagi seluas-luas kemakmuran rakyatnya.

Misi, -melaksanakan ketertiban dunia merupakan imperatif moral Kemanusiaan. Sila Kemanusiaan yang adil dan beradab mengandung visi kebangsaan yang humanis, dengan komitmen besar untuk menjalin persaudaraan dalam pergaulan dunia serta dalam pergaulan antarsesama anak negeri berlandaskan nilai-nilai keadilan dan keadaban, yang memuliakan hak-hak asasi manusia.

Dalam membumikan prinsip tersebut, para pendiri bangsa telah mewariskan suatukemampuan untuk memadukan antara visi global dengan kearifan lokal, antara kepentingan nasional dan kemanusiaan universal. Dalam visi dan misi negara sebagai cerminan kebebasan positif itu begitu jelas tergambar bahwa warisan terbaik bangsa ini bukanlah politik ketakutan *(politics of fear),* melainkan -politik harapan *(politics of hope).* Bahwa rumah kebangsaan ini dibangun dengan penuh harapan: merdeka, bersatu,berdaulat, adil dan makmur.

Tiga Lapis Ketahanan Negara-Bangsa

Jatuh-bangunnya suatu peradaban (dan juga negara- bangsa) ditentukan utamanya oleh tiga ranah budaya dan peradaban: ranah *mental-spiritual,* ranah *institusional- politikal,* dan ranah *material-teknologikal*. Ranah peratama lazim disebut ranah budaya, sedang ranah kedua dan ketiga lazim disebut ranah peradaban.

Penjelasan tentang ranah mental-spiritual bisa meminjam argumentasi dari Arnold Toynbee dan (1947) dan Oswald Spengler (1991). Dalam *A Study of History (1957),* Toynbee mengemukakan teori tentang pengaruh -radiasi budaya. Dalam pandangannya, peradaban itu berlapis-lapis, dimulai dari teknologi di lapisan terluar, berturut-turut disusul oleh lapisan seni, lapisan etika, dan religi (spiritualitas) di lapisan terdalam. Kebudayaan yang lebih

kuat akan meradiasi kebudayaan yang lebih lemah. Namun, pengaruhnya tidak langsung masuk secara keseluruhan, melainkan secara parsial merembesi lapisan-lapisan budaya. Lapisan terluar (teknologi) merupakan lapisan yang paling mudah ditembus; makin ke dalam, makin sulit. Lapisan religi (spiritualitas) merupakan jantung terdalam yang paling sulit ditembus. Meski demikian, pengaruh radiasi budaya berbanding terbalik dengan nilai kedalamannya. Bahwa semakin tinggi teknologi sebuah peradaban, makin mudah meradiasikan lapisan- lapisan budaya lainnya terhadap peradaban lain.

Dalam pelacakannya terhadap faktor kebangkitan dan kejatuhan sekitar dua puluhan peradaban, Toynbee mengaitkan disintegrasi peradaban dengan proses melemahnya visi spiritual peradaban tersebut. Hal senada dikemukakan oleh Spengler. Bahwa kemunduran peradaban (Barat) disebabkan oleh pudarnya -jiwa budaya (spirit, etika, *mindset*) yang menjadi elan vital peradaban.

Penjelasan tentang ranah institusional-politikal antara lain dikemukakan oleh Daren Acemoglu dan James A. Robinson. Dalam karya bersamanya, *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity and Poverty* (2012), keduanya menengarai bahwa sebab pokok kegagalan suatu negara-bangsa bukan karena kurang adidaya atau sumberdaya, melainkan karena salah urus, alias salah desain kelembagaan dan tata-kelola pemerintahan.

Penjelasan tentang ranah material-teknologikal diajukan oleh banyak pemikir. Dalam pandangan Marx, ide dan peradaban dari suatu kelompok yang dominan dalam penguasaan ekonomi dan teknologi akan kuat mempengaruhi ide dan peradaban kelompok lain. Begitu pun menurut Toynbee: semakin tinggi teknologi sebuah peradaban, makin mudah meradiasi lapisan-lapisan budaya pada peradaban lain. Lebih dari itu, para pemikir mulai dari tradisi Graeco-Romawi (seperti Aristoteles), tradisi skolastik (seperti St. Thomas Aquinas), tradisi pencerahan (seperti David Hume), tradisi liberalisme klasik (seperti Adam Smith), hingga pemikir-pemikir sosialisme (seperti Karl Marx), sosial-demokrasi (seperti Eduard Bernstein) dan pemikir -negara kesejahteraan (seperti John Maynard Keynes), meski dengan perspektif yang berbeda-beda, punya kesamaan kepedulian terhadap pentingnya memperhatikan keadilan material. Para

pemikir utilitarian seperti Jeremy Bentham menekankan pentingnya kesejahteraan umum *(greatest happiness of the greatest number)* sebagai basis ketahanan (integrasi) sosial.

Lima sila Pansila bisa dibedakan (meski tak bisa dipisahkan) ke dalam tiga ranah tersebut. Ranah mental-spiritual (kultural) basis utamanya adalah sila pertama, kedua, dan ketiga. Ranah institusional-politikal basis utamanya sila keempat. Ranah material-tenologikal basis utamanya sila kelima.

Berlandaskan nilai-nilai Pancasila, orientasi dari ketiga ranah revolusi sosial tersebut bisa dijelaskan sebagai berikut:

Pengembangan mental-spiritual diarahkan untuk menjadikan bangsa yang berkepribadian berlandaskan (terutama) sila pertama, kedua, dan ketiga. Harmoni dalam perbedaan bisadiraih manakala kita mampu mengembangkan hubungan welas asih dengan -Yang Mahasuci, yang memancarkan semangat ketuhanan yang berkebudayaan, lapang dan toleran; welas asih dengan sesama manusia, yang memancarkan semangat kemanusiaan yang adil dan beradab; welas asih dalam hubungan manusia dengan ruang hidup (tanah air) dan pergaulan hidupnya (kebangsaan), yang memancarkan semangat persatuan dalam keragaman bangsa.

Dengan spirit Ketuhanan, kemanusiaan dan persatuan, dikembangkan daya-daya spiritualitas dalam sosiabilitas yang berperikemanusiaan, egaliter, mandiri, amanah dan terbebas dari berhala materialisme-hedonisme; serta sanggup menjalin persatuan (gotong-royong) dengan semangat pelayanan (pengorbanan).

Pengembangan institusi sosial-politik diarahkan untuk menjadi bangsa yang berdaulat dalam politik berlandaskan (terutama) sila keempat. Caranya melalui mekanisme demokrasi yang bercita kerakyatan, cita permusyawaratan dan cita hikmat-kebijaksanaan dalam suatu rancang bangun institusi-institusi demokrasi yang dapat memperkuat persatuan (negara persatuan) dan keadilan sosial (negara kesejahteraan); yang termanifestasi dalam kehadiran pemerintahan negara yang melindungi segenep bangsa dan seluruh tumpah darah Indonesia, memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa, dan ikut melaksanakan ketertiban dunia berdasarkan kemedekaan, perdamaian dan keadilan.

Pengembangan ranah material diarahkan untuk menjadi bangsa yang mandiri dan berkesejahteraan umum dalam perekonomian berlandaskan (terutama) sila kelima. Caranya dengan mewujudkan perekonomian merdeka; berlandaskan usaha tolong-menolong (semangat koperatif), pengusaan negara atas cabang-cabang produksi yang penting-yangmenguasasi hajat hidup orang banyak, serta atas bumi, air dan kekayaan alam yang terkandung di dalamnya; dengan memberi nilai tambah atas karunia yang terberikan dan karakteristik yang dimiliki dengan input pengetahuan dan teknologi; seraya memberi peluang bagi hak milik pribadi dengan fungsi sosial.

Pada akhirnya, ketiga ranah tersebut, secara sendiri-sendiri dan secara simultan diarahkan untuk mewujudkan visi negara-bangsa: mewujudkan perikehidupan kebangsaan dan kewargaan yang merdeka, bersatu, berdaulat, adil dan makmur (material dan spiritual), berlandaskan Pancasila.

TIGA AGENSI TRANSFORMASI SOSIAL

Untuk bisa membangun ketiga ranah ketahanan negara-bangsa itu, diperlukan tiga agensi sosial utama: rejim pendidikan dan pengetahuan, rejim politik-kebijakan, rejim ekonomi- produksi.

Rejim Pendidikan dan Pengetahuan

Pengembangan ranah mental-spiritual dipercayakan kepada rejim pendidikan dan pengetahuan. Mengikuti pandangan Ki Hadjar Dewantara, pendidikan adalah proses belajar menjadi manusia seutuhnya dengan mempelajari dan mengembangkan kehidupan (miko- kosmos dan makro-kosmos) sepanjang hidup.

Menjadi manusia seutuhnya adalah menjadi manusia yang bisa -memenuhi (mendekati) kodrat kemanusiaannya. Adapun kodrat manusia sendiri pada dasarnya bisa dikerucutkan ke dalam lima unsur, yang satu sama lain saling kait-mengait, saling menyempurnakan, seperti yang telah diuraikan dalam bagian terdahulu. Dengan kata lain, menjadi manusia terdidik berarti menjadi manusia yang bisa mendekati kodrat kamanusiaannya; adapun manusia yang bisa mendekati kodrati kamanusiaannya adalah manusia yang bisa mengaktualisasikan nilai- nilai: Ketuhanan yang welas asih, kemanusiaan yang welas asih, persatuan (kebangsaan) yang welas asih, demokrasi (permusya-

waratan) yang welas asih, dan keadilan material yang welas asih. Kelima nilai kodrati kemanusiaan itu kita namakan Pancasila.

Dalam mempelajari dan mengembangkan kehidupan sesuai dengan kodrat kemanusiaannya itu, manusia diperantarai sekaligus membentuk kebudayaan; yakni sistem nilai, sistem pengetahuan, dan sistem prilaku bersama sebagai hasil daya pikir, daya rasa, daya karsa dan daya raga bersama yang membentuk lingkungan sosial yang mempengaruhi cara manusia berprilaku dan memaknai dunianya.

Dengan demikian, pendidikan dan kebudayaan merupakan proses kreatif yang tak dapat dipisahkan, ibarat dua sisi dari keping uang yang sama. Bung Hatta secara tepat menyatakan bahwa apa yang diajarkan dalam proses pendidikan adalah kebudayaan, sedangkan pendidikan itu sendiri adalah proses pembudayaan.

Dalam proses belajar memanusia dan membudaya itu, tugas guru bukanlah memaksakan sesuatu pada anak, melainkan menuntun mengeluarkan potensi-potensi bawaan anak agar bertumbuh. Dari situlah muncul istilah *education* (Latin: *educare; ex-ducare*) yang berarti mengeluarkan dan menuntun, dalam arti mengaktifkan kekuatan terpendam bawaan sang anak.

Apa yang harus diaktifkan adalah budi-pekerti. Budi mengandung arti -pikiran, perasaan dan kemauan; pekerti artinya

-tenaga. Alhasil, pendidikan budi-pekerti mengupayakan bersatu- nya pikiran, perasaan dan tekad-kemauan manusia yang mendorong kekuatan tenaga yang dapat melahirkan penciptaan dan perbuatan yang baik, benar dan indah.

Dengan pengembangan -budi-pekerti anak didik diharapkan berdiri sebagai manusia merdeka. Kemerdekaan yang harus ditumbuhkan dalam pendidikan mengandung tiga sifat: berdiri sendiri, tidak tergantung pada orang lain dan dapat mengatur diri sendiri.

Pendidikan sebagai proses belajar menjadi manusia berkebudayaan yang merdeka sesuai dengan kodrat kemanusiaan itu berorientasi ganda: memahami diri sendiri dan memahami lingkungannya. Kedalam, pendidikan harus memberi wahana kepada peserta didik untuk mengenali siapa dirinya sebagai

-perwujudan khusus (–diferensiasi) dari alam. Sebagai perwujudan khusus dari alam, setiap orang memiliki

keistimewaan- kecerdasannya masing- masing. Proses pendidikan harus membantu peserta didik menemukenali kekhasan potensi diri tersebut sekaligus kemampuan untuk menempatkan keistimewaan diri itu dalam konteks keseimbangan dan keberlangsungan jagad besar.

Aktualisasi dari kesadaran ini adalah pemupukan keandalan khusus seseorang yang memungkinkannya memiliki kepercayaan diri, daya tahan dan daya andil dalam perjuangan hidup, dengan tetap memiliki sensitivitasnya terhadap nilai-nilai kebudayaan yang baik, benar dan indah. Pengenalan terhadap kekhasan potensi diri dan komitmennya terhadap kebersamaan nilai-nilai kebudayaan itulah yang menjadi dasar pembentukan karakter. —Karakter dalam arti ini adalah kecenderungan psikologis yang membentuk kepribadian moral; "the dispositions that make up our moral personality" (Lickona, 2011).

Sedangkan keluar, pendidikan harus memberi wahana kepada anak didik untuk mengenali dan mengembangkan kebudayaan sebagai sistem nilai, sistem pengetahuan, dan sistem prilaku bersama, melalui olah pikir, olah rasa, olah karsa dan olah raga. Kebudayaan sebagai sistem nilai, sistem pengetahuan, dan sistem prilaku ini secara keseluruhan membentuk lingkungan sosial yang dapat menentukan apakah disposisi karakter seseorang berkembang menjadi lebih baik atau lebih buruk.

Kebudayaan sebagai lingkungan sosial tersebut bisa juga disebut sebagai wahana pembentukan karakter kolektif. Pengertian -bangsa *(nation)* yang terkenal dari Otto Bauer, menyatakan bahwa, -Bangsa adalah satu persamaan, satu persatuan karakter, watak, yang persatuan karakter atau watak ini tumbuh, lahir, terjadi karena persatuan pengalaman. Dalam kaitan ini, Bung Karno pernah menyatakan bahwa -Tidak ada dua bangsa yang cara berjoangnya sama. Tiap-tiap bangsa mempunyai cara berjoang sendiri, mempunyai karakteristik sendiri. Oleh karena pada hakekatnya bangsa sebagai individu mampunyai keperibadian sendiri. Keperibadiaan yang terwujud dalam pelbagai hal, dalam kebudayaannya, dalam perekonomiannya, dalam wataknya dan lain-lain sebagainya (Soekarno, 1958). Dengan kata lain, perilaku manusia adalah fungsi dari karakter personal dan budaya (lingkungan karakter kolektif). Adapun pendidikan sebagai proses belajar memanusia berfungsi untuk memfasilitasi

pengembangan karakter personal dan kebudayaan yang baik, benar dan indah, sebagai wahana pembentukan manusia seutuhnya.

Alhasil, sepanjang hayat, ada elemen konstanta dalam tujuan dan ukuran pendidikan. Bahwa pendidikan adalah proses belajar memanusiakan manusia dengan menjadikan peningkatan -integritas (keutuhan) kemanusian sebagai ukurannya.

Adapun keutuhan manusia bisa didekati bilamana manusia sanggup mengembangkan olah pikir, olah rasa, olah karsa, dan olah raga. Olah pikir (cipta) membuahkan pengetahuan, pendidikan, filsafat. Olah rasa membuahkan keindahan, keluhuran batin, seni, budi pekerti, solidaritas sosial, nasionalisme, spiritualitas dan rasa keadilan. Olah karsa (kemauan) menimbulkan perbuatan dan buatan manusia seperti industri, pertanian, arsitektur, infra-struktur dan lain-lain. Olah raga membuahkan kesehatan, keta-hanan, dan ketangkasan fisik.

Bilamana proses pendidikan mengalami proses pengerdilan yang menjadikannya terpisah dari proses kebudayaan--dengan implikasi turunannya berupa defisit manusia berbudaya dan berkeadaban, maka diperlukan langkah besar untuk melakukan reorientasi dunia pendidikan dan kebudayaan. Proses pendidikan sejak dini, baik secara formal, non-formal maupun informal, menjadi tumpuan untuk melahirkan manusia baru Indonesia yang berkepribadian dengan karakter yang kuat.

Rejim Politik-Kebijakan

Pengembangan ranah institusional dipercayakan kepada rejim politik-kebijakan. Pancasila menggariskan wawasan tindakan yang menjadi prinsip bagi karakter kelembagaan sosial- politik kita. Karakter dasar dari ekspresi kelembagaan sosial-politik adalah kebersamaan konsensual (permusyawaratan). Ia menjadi dasar bagi karakter lembaga kemasyarakatan dan kenegaraan yang menghadirkan konsepsi negara kekeluargaan yang berkeadilan, melalui demokrasi permusyawaratan yang dapat menjaga keseimbangan antara tuntutan persatuan- kesatuan (unitas) dengan keragaman-perbedaan (diversitas). Ini yang dimaksud sebagai konsepsi demokrasi Pancasila yang sejati.

Semangat permusyawaratan dalam kerangka negara kekeluargaan yang berkeadilan itu setidaknya tercermin dalam tiga

ukuran sebagai ciri implementasi semangat Pancasila: Unitarisme, Demokrasi Permusyawaratan, dan Sosialisme.

Bentuk negara yang oleh sebagian besar pendiri bangsa dipercaya bisa menjamin persatuan integralistik yang kuat bagi negara kepulauan Indonesia adalah Negara Kesatuan *(unitary)*.[22] Meski demikian, para pendiri bangsa menyadari benar, bahwa penerapan bentuk negara kesatuan tersebut haruslah kongruen dengan watak kemajemukan bangsa Indonesia. Oleh karenanya, negara kesatuan itu haruslah memberi ruang gotong-royong (pelibatan aspirasi dan partisipasi daerah) dalam pengelolaan negara melalui asas desentralisasi dan dekonsentrasi.[23]

Perwujudan terpenting dari institusi permusyawaratan dalam demokrasi Pancasila adalah keberaan Majelis Permusyawatan Rakyat (MPR). MPR sebagai penjelmaan seluruh rakyat, seluruh golongan dan seluruh daerahharus dibentuk sedemikian rupa sehingga dapat mewakili segala unsur kekuatan kebangsaan senafas dengan semangat kekeluargaan dalam demokrasi permusyawaratan. Mendelegasikan kedaulatan rakyat hanya pada perwakilan kepartaian melalui DPR berisiko menjadikan kedaulatan rakyat bisa di bawah kendali kepentingan perseorangan dan/atau golongan kuat *(the ruling class).* Negara yang hendak

---

[22] Pengalaman politik divide et impera yang dikembangkan oleh kolonial memperkuat keyakinan bahwa hanya dalam persatuan yang bulat-mutlak, yang mengesampingkan perbedaan, yang membuat Indonesia bisa meraih dan mempertahankan kemerdekaan. Semangat persatuan yang bulat-mutlak itu dirasa lebih cocok diwadahi dalam bentuk negara kesatuan. Selain itu, pengalaman traumatis pembentukan negara federal Indonesia sebagai kelanjutan siasat divide et impera Belanda memunculkan stigma dalam sejarah Indonesia, bahwa aliran unitarisme dipersamakan dengan pergerakan nasional yang progresif dan non-kooperatif terhadap pemerintahan kolonial; sedangkan aliran federalisme dipersamakan dengan gerakan anti-nasional yang konservatif dan kooperatif terhadap pemerintahan kolonial dan pro-kerjasama dengan kapital asing (Wolhoff, 1955: 92-97). Faktor-faktor tersebut ditambah dengan kesulitan secara teknis untuk menentukan batas-batas negara bagian bagi desain negara federal Indonesia, kian memperkuat dukungan pada bentuk negara kesatuan.

[23] Jalan tengah ini merupakan sintesa antara visi kesatuan Bung Karno dengan prinsip federalisme Mohammad Hatta. Maka NKRI bukan Negara Kesatuan yang sentralistik, melainkan negara kesatuan demokratis yang menerapkan desentralisasi dan dekonsentrasi dengan menghormati hak-hak asal-usul daerah yang bersifat istimewa, seperti daerah kerajaan (Kooti) dan daerah-daerah kecil yang mempunyai susunan rakyat asli seperti desa.

mengatasi paham perseorangan dan golongan harus memberi peluang aliansi kelas dan aneka golongan dalam lembaga perwakilannya. Menurut Soepomo, -panitia berkeyakinan bahwa seluruh rakyat, seluruh golongan, seluruh daerah akan mempunyai wakil dalam MajelisPermusyawaratan Rakyat.

Demokrasi permusyawaratan yang kita kembangkan harus mengarah pada perwujudan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia. Dalam hal ini, demokrasi Pancasila memiliki kedekatan dengan varian *social-democracy (*sosdem) dalam sosialisme. Prinsip sosialisme dipandang sejalan dengan pokok pikiran kedua Pembukaan UUD 1945, -Negara hendak mewujudkan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.

Menurut sosialisme Indonesia, hak milik pribadi itu boleh, tapi hak milik itu memiliki fungsi sosial yang harus digunakan sesuai dengan sifat-sifat sosial dari hak milik tersebut. Fungsi sosial dari hak milik itu adalah primer, dalam arti bahwa hak milik tidak boleh dipergunakan (atau dibiarkan) merugikan masyarakat. Tentang hal ini, Hatta mengatakan bahwa *eigendom* (hak milik) itu bukan suatu *macht* (kekuasaan) tetapi suatu *sociale plicht* (kewajiban sosial).

Rejim Ekonomi-Produksi

Pengembangan ranah material-teknologikal dipercayakan kepada rejim ekonomi-produksi. Di ujung pengamalan Pancasila, terdapat wawasan tindakan sebagai karakter kelembagaan ekonomi. Bila dalam kelembagaan politik, kata kuncinya adalah kebersamaan-permusyawaratan, dalam kelembagaan ekonomi kata kuncinya adalah -kooperasi (usaha bersama dengan semangat tolong-menolong).

Semangat tolong-menolong dalam mencintai sesama manusia dengan berbagi kebutuhan jasmaniah secara fair itulah yang disebut dengan keadilan sosial. Untuk mewujudkan keadilan sosial, di samping kemerdekaan (emansipasi) politik, perlu juga ada kemerdekaan (emansipasi) ekonomi. Untuk memenuhi hal itu, tugas utama rejim ekonomi-produksi adalah mengembangkan inklusi ekonomi, di sepanjang rantai produksi, distribusi dan konsumsi.

Mengupayakan inklusi ekonomi bisa ditempuh secara berlapis.

Pertama, dengan mengusahakan kemandiarian ekonomi. Kemandirian bukanlah kesendirian, melainkan kapasitas untuk bisa menentukan pilihan-pilihan sendiri tanpa didikte oleh kepentingan-kepentingan lain.

Kedua, mengembangkan semangat tolong-menolong (kooperatif) dalam perekonomian. Dalam arti ini, segala badan usaha, baik badan usaha milik negara, badan usaha kooperasi dan bahkan perusahaan swasta pun harus berjiwa kooperasi.

Ketiga, pengusaan negara atas -*commonwealth"* (cabang-cabang produksi yang penting-yang menguasasi hajat hidup orang banyak, serta atas bumi, air dan kekayaan alam yang terkandung di dalamnya).

Keempat, memperbolehkan hak milik pribadi dengan fungsi sosial, yang harus digunakan sesuai dengan sifat-sifat sosial dari hak milik tersebut.

Kelima, memberi nilai tambah atas karunia keunggulan komparatif yang kita miliki dengan meningkatkan input pengetahuan dan teknologi. Dalam kaitan ini, pengembangan teknologi harus beringsut dari lembaga-lembaga riset negara menuju industri di dunia perusahaan. Pengembangan teknologi harus menjadi bagian integral dari sektor produktif.

Krisis Negara-Bangsa Indonesia

Bangunan negara Indonesia hari ini ibarat berdiri di atas tanah aluvial dengan daya ikat tanah yang merenggang. Dengan satu getaran gempa sosial yang dahsyat, bangunan keindonesiaan yang dengan susah payah didirikan bisa saja mengalami proses likuefaksi: *sirna ilang kertaning bhumi.*

Kita harus sungguh-sungguh mencermati proses perenggangan kohesi sosial ini. Bagi bangsa super majemuk seperti Indonesia, tidak ada modal sosial yang lebih penting bagi keberlangsungan negara selain modal kohesi sosial. Sedang mengupayakan kohesi sosial bagi bangsa multikultural jauh lebih pelik dibanding bangsa-bangsa lain.

Jalan panjang proses menjadi negara-bangsa Indonesia harus kita pahami dan hayati secara mendalam manakala Indonesia hari ini menunjukkan tanda menghadapi ancaman disrupsi kebangsaan. Meski konektivitas fisik mengalami kemajuan dengan pembangunan infrastruktur perhubungan dan penggunaan sosial media

yang sangat intens, namun konektivitas mental-kejiwaan mengalami kemunduran. Dunia persekolahan dan media yang dulu menjadi jendela keterbukaan bagi pergaulan lintas-kultural dan pertukaran pikiran, saat ini mengalami gejala pengerdilan. Pelemahan minat baca dan erudisi menyempitkan daya jelajah pemahaman, yang menumpulkan sikap empati terhadap yang berbeda. Gejala eksklusivitas meluas dengan tumbuhnya pusat-pusat pemukiman, sekolah dan dunia kerja dengan segregasi sosial yang curam.

Komunitas moral bersama mengalami retakan karena memudarnya komitmen untuk menetapkan dan memelihara moral publik. Basis moral organisasi-organisasi sosial-politik tidak begitu jelas. Dari enam nilai inti moral publik, satu-satunya yang relatif terus diagungkan adalah nilai kebebasan *(liberty).* Selebihnya, tidak tampak keseriusan mempedulikan apa yang mengancam keselamatan bersama. Sulit menemukan basis sosial yang gigih memperjuangkan keadilan dan kesejahteraan umum. Terjadi peluluhan loyalitas terhadap institusi-institusi dan tradisi kebangsaan. Penghormatan terhadap otoritas hukum dan kepemimpinan merosot. Keluhuran budi untuk merawat hal-hal yang -disucikan bersama pudar.

Narasi publik tidak mendorong konvergensi, malah menyulut divergensi. Polarisasi politik yang kian meruncing mengeraskan perbedaan yang menyulitkan perjumpaan. Persoalan genting politik Indonesia saat ini tidaklah terletak pada perbedaan yang mengarah pada polarisasi politik, melainkan pada cara komunitas politik memandang perbedaan tersebut.

Perbedaan kerangka dukungan, seperti menjelma dalam poros pendukung petahana versus oposisi, bisa konstruktif sejauh perbedaan itu disikapi dalam spirit -*yin* dan *yang*. Seperti memandang kehadiran malam (gelap) dan siang (terang)—dua hal yang tampak berbeda namun saling melengkapi sebagai bagian dari kesatuan kesempurnaan kehidupan. Dalam semangat seperti itu, perbedaan pengelompokan politik dengan segala turunan perbedaan pilihan, platform, perilaku dan identitas kolektifnya bisa membuat masing-masing pihakterpacu mengembangkan kompetisi yang sehat. Kritik dan konter-argumen pihak lawan bisa menjadi batu uji untuk mengetahui dan mengatasi kelemahan sendiri, demi

penyempurnaan visi, misi dan program politik yang diusung untuk kebajikan publik.

Perbedaan bisa destruktif manalaka disikapi dengan spirit -Manichaean, yang memandang pihak lawan dalam kerangka pertempuran antara Ahuramazda (kekuatan terang) versus Ahriman (kekuatan gelap). Dua kekuatan yang tak bisa didamaikan, sehingga persaingan harus diakhiri dengan jalan yang satu mematikan yang lain. Dengan spirit seperti itu, kritik diproduksi dan dipandang sebagai cara menjatuhkan. Apapun argumen dan program lawan dianggap salah. Politik kehilangan daya refleksivitasnya, karena tidak menemukan cermin untuk mengaca kelemahan dan kekurangan sendiri dari perspektif yang berbeda. Sikap politik seperti itu memuluskan jalan menuju fasisme: untuk keberadaan suatu warna politik, warna lain harus dilenyapkan.

Perkembangan ke arah spirit politik -Manichaean merupakan disrupsi besar dalam ideal- ideal budaya politik Indonesia. Budaya politik bangsa ini diidealisasikan bertumpu di atas nilai-nilai kegotong-royongan: satu untuk semua, semua untuk satu. Perbedaan garis politik dimungkinkan, namun tetap dalam kerangka semangat kekeluargaan yang dinamis.

Pergeseran dalam menyikap perbedaan itu merupakan akumulai dari krisis yang berlangsung pada ranah mental-spiritual (karakter bangsa), ranah institusional, dan ranah material. Bahwa perkembangan ketiga ranah tersebut telah melenceng dari imperatif moral Pancasila. Sejauh ini, rezim pendidikan kurang mampu membudayakan inti moralitas dan karakter bangsa; dengan implikasi peluluhan moralitas publik dan karakter kewargaan sebagai basis kebersamaan tekad *(shared intentionality)* dan solidaritas sosial *(social embeddedness).* Rejim politik- kebijakan juga penuh kekisruhan dalam kepasitasnya untuk menetapkan rancang bangun dan tata kelola demokrasi-pemerin- tahan, karena mengabaikan tuntutan persatuan dan keadilan yang diamanatkan nilai-nilai luhur falsafah dan konstitusi negara. Sementara itu, rezim ekonomi-produksi juga belum mampu memenuhi harapan inklusi ekonomi dan persemakmuran bersama *(social welfare),* yang mengakibatkan kesenjangan sosial yang makin lebar.

Harus lebih banyak usaha semacam peristiwa Asian Games yang menumbukan similaritas dan keterpaduan dari keragaman Indonesia. Kompetisi dengan bangsa-bangsa lain bukan saja bisa memacu prestasi, tapi juga bisa mentransformasikan konflik-konflik persaingan internal menuju kontestasi dengan -lawan bersama dari luar. Persepsi tentang kepentingan bersama memang tidak hanya bisa ditumbuhkan lewat nasionalisme negatif- defensif (melawan musuh dari luar), bisa juga dihidupkan lewat nasionalisme positif-progresif (membangun agenda kemajuan, keunggulan dan persemakmuran bersama).

Selain itu, harus lebih banyak ruang-ruang perjumpaan yang memungkinkan warga bisa melintasi batas-batas identitas. Institusi-institusi demokrasi harus ditata ulang dalam kerangka memperkuat persatuan dan keadilan. Kebebasan sebagai hak negatif (bebas dari) harus ditransformasikan menjadi kebebasan sebagai hak positif (bebas untuk), agar segala keragaman dan potensi bisa diolah menjadi sumber kemajuan dan kebahagiaan hidup bersama.

Ancaman terhadap keberlangsungan negara-bangsa Indonesia merupakan kerugian besar bagi sejarah emansipasi sosial. Kita biarkan bangsa ini hancur, atau bangkit bertempur. Indonesia memanggil!

Daftar Pustaka

Acemoglu, D. & Robinson, J.A. 2012. *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity and Poverty*. USA: Profile Books.

Diamond, P.H. & Kotler, S. 2012. *Abundance: The Future is Better than You Think*. New York: Free Press.

Driyarkara, N. (2006). *Karya Lengkap Driyarkara: Esai-Esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsanya*, A. Sudiarja, et.al. (ed.). Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Durkheim, E. 1992/1867. -Review of Guyau‟s L‟irreligion de l‟avenir. Trans. A. Giddens. In Emile Durkheim: *Selected Writings*, ed. A. Giddens. New York: Cambridge University Press.

Eagleton, T. 2005. *Holy Terror*. USA: Oxford University Press.

Geertz, C. 1966/1993. “Religion as a cultural system”. Dalam C. Geertz: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, pp.87-125. Illinois: Fontana Press.

----------1968. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press.
Haidt, J. 2012. *The Righteoous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*. New York: Vintage Books.
Honsbawm, E. 2007. *Globalization, Democracy and Terrorism.* London: Little, Brown. Klein, N. 2007. *The Shock Doctrrine: The Rise of Disaster Capitalism.* New York: Henry
Holt and Company.
Kuttner, R. 2007. *The Squandering of America: How our Politics Undermines OurProsperity.* New York: Knopf.
Latif, Y. 2011. *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila,*.
Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
---------- 2014. *Mata Air Keteladanan: Pancasila dalam Perbuatan*.
Bandung: Mizan.
---------- 2015. *Revolusi Pancasila*. Bandung: Mizan.
----------2009. *Menyemai Karakter Bangsa: Budaya Kebangkitan Berbasis Kesasteraan*. Jakarta: Kompas.
Lickona, T. 1991. *Educating for character. New York*: Bantam Books. 2011. -Introduction, dalam K. Ryan, et.al. (eds.) *Happiness and Virtue, Beyond East and West: Toward A New Global Responsibility*. Tokyo: Tuttle Publishing.
Putnam, R. 2000. Bowling Alone: *The Collapse and Revival of American Community*. NewYork: Simon and Schuster.
Samuel, J. 2008. *Kasus Ajaib Bahasa Indonesia*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia,Jakarta.
Spengler, O. 1991. *The Decline of the West*. New York: Oxford University Press. Stenner, K. 2005. *The Authoritarian Dynamic*. New York: Cambridge University Press.
Suter, K. 2003. *Global Order and Global Disorder: Globalization and the Nation State*. London: Praeger.
Toynbee, A.J. 1947. *A Study of History.* London: Oxford University Press.

PENDIDIKAN UNTUK MERDEKA

Oleh **Ignas Kleden**

MENJELANG tiap 17 Agustus, kita teringat lagi akan metafor Bung Karno tentang kemerdekaan, yang diibaratkannya sebagai sebuah jembatan, bahkan jembatan emas. Indonesia harus menyeberangi jembatan itu, barulah di seberangnya dapat diselesaikan berbagai masalah lain yang akan dihadapi sebagai suatu bangsa.

Setelah 70 tahun merdeka, makin terlihat di antara berbagai masalah menyangkut ekonomi, politik, sosial-budaya, dan hubungan internasional, ada masalah lain, yaitu seberapa jauh kemerdekaan politik yang diproklamasikan pada 17 Agustus 1945 sudah berhasil mengubah perilaku sebuah bangsa terjajah jadi bangsa yang merdeka dalam sikap, perilaku, dan alam pikirannya. Apakah kemerdekaan politik menghasilkan sikap merdeka dalam kebudayaan? Apakah terlepasnya Indonesia dari penjajahan asing menghasilkan kebebasan yang lebih leluasa dalam jiwa dan pikiran yang lebih terbuka dalam berhadapan dengan kesulitan sehari-hari?

Bung Hatta sudah mengatakan bahwa kemerdekaan perlu disertai pendidikan yang bertujuan memberi pengertian, keinsafan dan keyakinan. Orang-orang yang punya pengertian dan keyakinan sudah merdeka dalam semangatnya, meski negerinya masih diperintah oleh kekuasaan asing. Pernyataan itu dapat mengandung implikasi: orang-orang yang tidak punya pengertian dan keyakinan tetap jadi orang yang tidak merdeka dalam semangatnya, sekalipun bangsanya sudah terlepas dari kungkungan suatu pemerintahan asing.

"Pemindahan kekuasaan" yang dinyatakan dalam proklamasi hendak diselesaikan "dalam tempo sesingkat-singkatnya", tetapi kemudian kita berurusan dengan "pemindahan budaya" yang mungkin belum selesai juga setelah lewat 70 tahun. Penjajahan asing sudah lama berakhir, tetapi akibat-akibat penjajahan dapat lebih lama mengendap dalam perilaku orang- orang di suatu bekas koloni.

Nalar dan kepribadian

Akibat-akibat penjajahan itu tak selalu merupakan peninggalan yang buruk. Tradisi menghormati hukum negara yang diwariskan oleh Inggris di berbagai bekas jajahannya bertahan hingga sekarang. Kehidupan dalam negara bukanlah kehidupan liar yang didasarkan pada improvisasi dari waktu ke waktu, tetapi suatu kehidupan berdasarkan aturan hukum, sehingga perilaku orang dapat diramalkan karena mengikuti pola yang mengikuti peraturan yang berlaku.

Dalam satu konferensi internasional di Penang, Malaysia, saya datang terlambat sehari. Turun dari pesawat saya segera naik taksi menuju tempat konferensi. Setelah duduk dalam taksi beberapa saat lamanya, sopirnya tidak menghidupkan mesin sehingga saya menegurnya untuk segera berangkat karena saya sudah terlambat. Dengan sopan dalam sikap formal dia menjawab, "Please fasten your seat belt, Sir, according to Malaysian law" (Silakan ikat sabuk pengaman Tuan, menurut hukum Malaysia). Saya agak kaget karena diperingatkan oleh seorang sopir taksi untuk taat pada hukum negaranya.

Penjajahan Belanda dengan segala penindasan yang dilakukannya meninggalkan satu hal baik yang patut dicatat, yakni pendidikan modern yang diberikannya di Hindia Belanda sebagai implementasi Politik Etis pada awal abad ke-20. Sekalipun tujuan akhir pendidikan itu untuk mendapatkan tenaga-tenaga berpengetahuan dan bisa menjadi pegawai yang diandalkan untuk melestarikan penjajahannya atas Hindia Belanda, pendidikan yang diberikan ternyata bermutu tinggi. Hasil pendidikannya sudah kita ketahui, yaitu generasi pendiri republik ini, yang memiliki pengetahuan dan kecakapan yang dapat dibandingkan dengan lulusan sekolah mana pun di negara maju lainnya, baik sekolah menengah maupun universitas.

Standar pendidikan di HBS Batavia atau Surabaya pada masa itu dipastikan sama kualitasnya dengan HBS di Amsterdam. Inilah suatu bukti bahwa pendidikan yang mengembangkan nalar dengan benar, dan membentuk kepribadian yang etis, pada akhirnya tidak bisa membenarkan tujuan yang tidak benar, yang hendak dilayani oleh pendidikan itu. Tidak semua lulusan mau bekerja sebagai pegawai di perusahaan, kantor, atau birokrasi Belanda. Banyak

yang memilih menjadi manusia bebas yang memimpin bangsanya melepaskan diri dari penjajahan.

Makna pendidikan ini diungkapkan Sukarno dalam epigram sebuah artikelnya. Dia menulis "men kan niet onderwijzen wat men wil, men kan niet onderwijzen wat men weet, men kan alleen onderwijzen wat men is" (orang tidak dapat mengajar apa yang dia mau, orang tidak dapat mengajar apa yang dia tahu, orang hanya dapat mengajarkan apa yang ada dalam dirinya).

Konon, Mussolini-pemimpin fasisme Italia dalam Perang Dunia II-pernah berkata bahwa demokrasi sudah passé, sudah tamat riwayatnya, karena orang sudah letih dengan kebebasan. Mengomentari pernyataan ini, John Dewey-filosof dan penganjur serta pembela demokrasi yang gigih dalam pendidikan di AS-mengatakan mungkin ada benarnya apa yang dikatakan Mussolini. Kebebasan dan kemerdekaan politik bukanlah suatu keadaan kosong, tapi mengandung tugas dan tanggung jawab yang harus dipenuhi. Keadaan tak bebas membuat kehidupan ditentukan pihak lain, dan kita hanya perlu melaksanakannya tanpa perlu berpikir mengenai alasan dan konsekuensinya. Suatu ketergantungan seperti itu diubah oleh kemerdekaan menjadi kehidupan yang ditentukan sendiri oleh seseorang yang harus berdiri tegak di atas kakinya dan memutuskan setiap saat apa yang harus dilakukan, sebaiknya dilakukan, atau tidak boleh dilakukan, agar tidak meniadakan hormatnya pada kebebasan sebagai martabat dirinya sebagai orang merdeka.

Ada relasi ganda dalam tiap kebebasan, yaitu hubungan keluar, khususnya dengan pembatasan-pembatasan eksternal, dan hubungan ke dalam antara tiap orang dengan dirinya sendiri. Dalam kasus pertama, para ahli psikologi dan filsafat menamakannya keadaan "bebas dari" atau freedom from, sedangkan dalam kasus kedua ditunjuk keadaan "bebas untuk" atau freedom for. Situasi "bebas dari" merujuk ke halangan atau pembatasan-pembatasan yang ditetapkan dari luar untuk seseorang. Kalau hambatan-hambatan itu hilang dan pembatasan-pembatasan disingkirkan, seorang menjadi "bebas dari". Dalam kasus kedua, kebebasan ibarat modal yang harus diputar seseorang untuk menghasilkan keuntungan dan kemajuan yang berguna bagi dirinya dan orang lain. Ada kewajiban dan tuntutan yang harus dipenuhi dalam kebebasan. Psikolog Erich Fromm mengingatkan

dalam bukunya Escape From Freedom (Lari dari Kebebasan): kebebasan mengandung tanggung jawab dalam melakukan pilihan-pilihan yang tersedia. Orang yang enggan memanfaatkan kebebasan sebagai fasilitas dan tugasnya, atau orang yang memilih tidak melakukan pilihan apa pun, cenderung jatuh kembali pada jebakan sikap tidak merdeka, khususnya jebakan otoritarianisme.

Filosof Inggris, Francis Bacon, menamakan sikap tidak merdeka ini sebagai insting menyembah beberapa jenis berhala atau idols. Orang yang tidak membuka dirinya untuk mengonfrontasikan prasangka dan kepentingan-kepentingan diri dengan pemikiran orang lain seakan mengubah dirinya jadi sebuah gua tempat dia menyembunyikan diri dan merasa aman di dalamnya. Dia menyembah idol of the cave. Pun demikian orang yang terkungkung dalam kelompok suku atau kelompok etnik dan memandang orang dari kelompok lain sebagai ancaman dan bahaya, mencari perlindungan dalam idol of the tribe. Sebaliknya, orang yang tak berani mempertahankan pendirian dan pikirannya, dalam berhadapan dengan keyakinan umum dalam suatu lingkungan, dan percaya saja kepada segala apa yang dikatakan oleh orang-orang sekitarnya, seakan menemukan dalam komunitasnya *idol of the market-place* yang mendiktekan bagaimana dia harus berlaku dan bertindak. Ibaratnya di tengah pasar dia hanya bisa membeli apa yang ditawarkan. Sementara itu, mereka yang percaya secara mutlak kepada apa yang diterimanya dalam tradisi, tanpa keberanian untuk memikirkannya kembali, memperlakukan ajaran dan nilai-nilai yang diterimanya sebagai idol of the theatre. Mereka bertindak sebagai para aktor yang harus menghafal naskah dialog dan kemudian mementaskannya dalam pertunjukan teater untuk ditonton.

Lepaskan dari ketergantungan

Kemerdekaan suatu bangsa berarti dia menyatakan bebas dari ketergantungan kepada suatu kekuasaan dari luar. Dia dianggap sanggup mengatur diri sendiri dan menentukan nasibnya sendiri. Kemerdekaan yang dirayakan pada tiap 17 Agustus adalah suatu konsep kolektif. Pernyataan diri untuk bebas dari ketergantungan asing adalah pernyataan diri berbagai kelompok orang yang kemudian menyatakan bersatu dalam suatu kesatuan bangsa.

Namun demikian, kemerdekaan kolektif ini selanjutnya direalisasikan secara individual pada diri tiap orang yang jadi anggota bangsa tersebut. Terlepasnya suatu bangsa dari ketergantungan pada suatu kekuatan dan penguasaan asing menjadi prasyarat bahwa tiap individu anggota bangsa itu juga dapat membebaskan dirinya dari ketergantungan pada kekuatan-kekuatan domestik yang dapat menghambat perkembangan dan kemajuan dirinya.

Perjuangan kemerdekaan suatu bangsa untuk melepaskan diri dari ketergantungan pada kekuasaan asing kini diganti perjuangan dalam pendidikan guna membantu tiap individu melepaskan diri dari kekuatan-kekuatan yang ada dalam negeri sendiri, yang dapat menghambat perkembangan seseorang menjadi individu yang berdiri sendiri, tidak bergantung, dan tidak mengandalkan pihak-pihak di luar dirinya untuk bisa berkembang dan mencapai kematangan dan kemandirian untuk maju. Ini artinya, keberhasilan pendidikan diukur berdasarkan berhasil atau gagalnya pendidikan itu membuat peserta didik menjadi orang yang tidak hidup dari ketergantungan, tetapi dapat berdiri di atas kaki sendiri untuk membangun nasibnya berkat kemajuan yang dicapai melalui usaha yang dijalankannya dengan memanfaatkan kesempatan yang ada.

Pada usia kemerdekaan nasional ke-70, kita sepatutnya bertanya: apakah pendidikan nasional kita membuat peserta didiknya semakin bebas dan mandiri sebagai seorang pribadi yang merdeka, atau makin menjebak mereka dalam ketergantungan kepada kekuatan-kekuatan yang ada di luar diri mereka? Kita mencatat bahwa pendidikan selama Orde Baru telah memperluas kesempatan pendidikan secara ekstensif, menambah jumlah sekolah, memberi beasiswa untuk sekolah menengah dan pendidikan tinggi; dan dalam masa Reformasi sekarang, menambah anggaran pendidikan hingga 20%. Semua ini merupakan kemudahan untuk pendidikan, tetapi baru menyangkut fasilitas secara fisik. Kita tahu pendidikan selama Orde Baru amat berhasil mendidik ketaatan kepada kekuasaan dan kontrol, tetapi relatif menciptakan banyak pembatasan untuk kebebasan dan kreativitas. Sistem ujian pilihan ganda cenderung membuat orang tidak sanggup berpikir out of the box karena pertanyaan dan jawaban sudah dibatasi dalam suatu kerangka yang tidak boleh

diterobos. Peserta didik tidak mencari jawaban menurut nalar mereka, tetapi hanya memilih di antara kemungkinan jawaban yang sudah disediakan.

Tiap kekuasaan amat berkepentingan dengan pendidikan, apakah kekuasaan kolonial atau kekuasaan nasional. Reformasi 1998 melakukan pembaruan dalam banyak sektor, tetapi tak sanggup menerobos perangkap pendidikan untuk ketaatan pada kekuasaan, dan menggantinya dengan pendidikan untuk ketaatan kepada nalar yang bebas dan hati nurani yang etis.

Kini kita menanggung akibatnya. Korupsi yang semakin meluas, permainan hukum untuk kepentingan pragmatis dan bukan untuk keadilan, sikap mementingkan diri dan bukan mengutamakan institusi dalam berorganisasi, ketergantungan berlebihan kepada modal asing dan bukannya memperkuat potensi ekonomi nasional, hilangnya rasa salah dan rasa malu melakukan kecurangan dalam ujian nasional, hilangnya semangat bertarung dalam olahraga, sikap yang demikian lemah menghadapi godaan uang, hingga merosotnya hormat kepada manusia hanya berdasarkan jabatan dan kekayaan dan bukan berdasarkan martabatnya. Semua ini dicoba dipahami dengan berbagai alasan teknis, tetapi jarang membawa kita kepada refleksi tentang pendidikan yang tidak membuat orang merdeka, tetapi membuat mereka semakin tergantung.

Kita bisa diingatkan oleh ucapan filosof Friedrich Nietzsche: manusia adalah makhluk yang harus mengatasi dirinya sendiri. Dalam hal Indonesia, manusia adalah makhluk yang harus mengatasi ketergantungan dan kesukaan untuk terus-menerus tergantung.

Rabu,26 Agustus 2015

DARI 'KAFIR' KE 'NON-MUSLIM' DAN IDE KESETARAAN DI PESANTREN DAN NU

Oleh **Ahmad Suaedy**

AKHIR Februari lalu, Musyawarah Nasional (Munas) Nadhlatul Ulama, organisasi Islam Sunni terbesar di Indonesia menelurkan sejumlah keputusan penting, mulai dari pencegahan sampah plastik hingga pengukuhan Islam Nusantara sebagai strategi dakwah secara damai, bukan hanya di Indonesia melainkan secara internasional.

Namun yang paling menarik dan memancing kontroversi di ruang publik adalah keputusan agar kata "kafir" dalam diskursus bermasyarakat dan bernegara serta sebagai julukan terhadap mereka yang bukan Islam di Indonesia digantikan dengan "non-Muslim."

Mengapa pesantren dan NU membahas masalah kata "kafir"? Sebagai bagian dari pengurus PBNU, peneliti dan pengajar mata kuliah Ilmu Politik Islam Nusantara di Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia (UNUSIA), saya hendak menjelaskan argumentasi di balik keputusan tersebut.

Mengapa Munas membahas "kafir"?

Para kiai NU prihatin melihat akhir-akhir ini beberapa anggota masyarakat menggunakan kata "kafir" sebagai senjata untuk konfrontasi dengan kelompok lain dan bahkan untuk menuduh dan mendiskreditkan umat Islam lain di luar kelompoknya.

Konsekuensi dari julukan "kafir" dalam konotasi seperti itu adalah interpretasi oleh kelompok ekstrem bahwa darah orang yang dijuluki "kafir" adalah halal. Jika hal ini dibiarkan bisa mengancam perdamaian dan mengundang kekerasan, dan bisa membahayakan kehidupan bangsa, misalnya terjadinya kekerasan

dan diskriminasi perlakukan dan pelayanan publik terhadap kelompok atau orang yang dianggap "kafir".

Untuk merespons situasi tersebut, Munas, forum para ulama yang mewakili cabang NU di seluruh Indonesia, membahasnya dengan mendasarkan pada ide utama tentang kesetaraan warga negara.

NU, bahkan sebelum Proklamasi Kemerdekaan 1945, berdasarkan keputusan Muktamar ke-11 pada 1936 di Banjarmasin, mengakui Indonesia, sebuah negara yang dihuni oleh pemeluk agama dan etnis plural dan kemudian berdasarkan Pancasila, sebagai negara Islam karena wilayah ini pernah dikuasai sepenuhnya oleh kerajaan-kerajaan Islam dan mayoritas penduduknya Muslim. Walau wilayah ini pernah dikuasai oleh penjajah Eropa, menurut keputusan Muktamar, nama negara Islam tetap selamanya.

Konsekuensi dari pandangan itu, setelah Proklamasi Kemerdekaan, NU ikut meletakkan dasar negara bangsa dan undang-undang dasar, bahkan Munas 1983 NU menyatakan Negara Kesatuan Republik Indonesia adalah bentuk final, yang menjamin kesetaraan warga negara bagi semua bangsa Indonesia. Karena itu NU perlu mentransformasi dasar-dasar pandangan politiknya dan Islam untuk mendukung ide pokok tersebut.

Dalam konteks inilah, Munas akhir Februari lalu di Banjar mengusulkan perubahan diksi "kafir" menjadi "non- Muslim" untuk sebutan pada selain pemeluk Islam di negara Indonesia untuk mengokohkan kesetaraan warga negara, apa pun agamanya.

Di dalam perdebatan forum tersebut, hampir tidak ada penolakan pembahasan maupun sanggahan terhadap perubahan diksi tersebut. Perdebatan lebih berfokus pada literatur dan sandaran yang dipakai dalam pengambilan keputusan tersebut.

Kekeliruan para kritikus

Setelah keputusan Munas tersebut, beberapa pihak mengkritik bahwa keputusan mengubah diksi "kafir" menjadi "non-Muslim" itu tidak tepat. Para pengkritik menyatakan tak tepat memadankan konsep "kafir" dengan konsep "warga negara" karena konsep kafir secara teologis untuk menyebut orang yang menutup diri dari Islam.

Kritik tersebut tidak tepat. Para pengkritik mencampuradukkan antara keimanan (akidah) dan kehidupan kemasyarakatan dan kenegaraan, mereka juga mencampuradukkan antara kehidupan kultural sehari-hari dan ideologi. Padahal, keputusan NU mengenai penggunaan kata "non-Muslim" untuk menggantikan kata "kafir" berada pada konteks bermasyarakat dan bernegara, bukan dalam konteks keimanan agama.

Dalam anggaran dasar NU, dibedakan antara Asas dan Akidah NU. Asas NU adalah Pancasila sebagai dasar kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Sedangkan Akidahnya adalah Islam ahlussunnah wal jamaah di mana agama memberikan inspirasi bagi kehidupan bermasyarakat dan bernegara.

Dalam konteks keimanan, bagi NU, siapa pun mereka yang tidak percaya kepada Tuhan dan tidak mengucapkan dua kalimat syahadat adalah "kafir", tapi bagi NU sebutan mereka dalam kehidupan sosial politik adalah "non-Muslim". Dalam konteks bernegara, para "non-Muslim" disebut sebagai muwathin (warga negara) yang memiliki hak dan kedudukan yang setara.

Proses Munas

Dalam tradisi NU, Munas adalah forum ulama atau kiai NU yang bersifat nasional untuk membahas topik-topik disaring dari berbagai masalah dan pertanyaan yang muncul di dalam umat NU dan masyarakat umum yang belum ada jawabann ya. Masalah-masalah ini bersifat ijtihadi atau sesuatu fenomena (perbuatan) yang belum ada rujukan hukumnya di Alquran dan Hadits sehingga perlu pandangan dari ulama.

Jauh sebelum Munas, warga NU dan pesantren mengirimkan berbagai pertanyaan itu kepada pengurus Syuriyah NU di seluruh Indonesia untuk dikaji oleh masing- masing pengurus cabang (tingkat kabupaten) dan wilayah (provinsi). Hasil diskusi di tingkat cabang dan wilayah disusun secara sistematis dan kemudian dibahas dan diputuskan dalam rapat Komisi Bahstul Masail Tematik di Munas NU yang sifatnya nasional dan diakhiri dengan persetujuan sidang pleno.

Keputusan Munas sebagai produk pandangan ulama di dalam NU bersifat internal. Artinya keputusan itu merupakan pedoman bagi umat NU dalam kehidupan sehari-hari, yang dalam istilah

mantan Ketua Umum PBNU AbdurrahmanWahid (Gus Dur) disebut sebagai pembentukan etika sosial.

Namun karena keputusan tersebut bersifat publik dan juga dikonsumsi publik maka mungkin saja menjadi pedoman pula bagi masyarakat lebih luas dan bahkan diadopsi oleh pemerintah sehingga menjadi hukum positif. NU juga punya kepentingan agar etika sosial yang dibangunnya menjadi pedoman masyarakat umum bahkan jika mungkin menjadi hukum positif dalam rangka membangun toleransi dan perdamaian.

Proses pengambilan keputusan

NU memiliki metodologi tersendiri dalam mengkaji masalah-masalah keagamaan. Pembahasan setiap topik tidak cukup hanya didasarkan pada fenomena sosial dan literatur modern Islam maupun Barat melainkan harus memiliki rujukannya pada literatur Islam klasik atau kitab kuning.

Mengapa metodenya begitu? Karena pertama, landasan dasar pemikiran NU adalah ahlussunah wal jamaah (aswaja). Dalam aswaja, kebenaran agama tidak didasarkan pada otoritas politik dan ketokohan melainkan kepada keabsahan metodologi dan keakuratan data. Kedua, kajian di dalam aswaja harus bersifat bersinambung dengan ide dan hasil bahasan sebelumnya dalam sejarah Islam, dan tidak hanya disandarkan kepada basis ideologis.

Literatur standar (mu'tabaroh) Islam klasik bagi NU adalah yang telah memenuhi kriteria metodologi tersebut. Karena itu, berbagai hal yang telah dibahas di literatur tersebut harus dirujuk kembali dan jika ditemukan kesesuaian tinggal meletakannya dalam konteksnya yang kontemporer.

Oleh karena itu pembahasan tentang "kafir" tersebut dimulai dari mengkaji literatur klasik standar terlebih dulu. Hasil dari kajian tersebut, belum ada penggunaan kata "kafir" sebelumnya tercakup di dalam literatur-literatur tersebut yang menyamai konteks dengan Indonesia kini.

Dalam literatur klasik ditemukan beberapa penggunaan kata "kafir":

1) Kafir *harbi*, non-Muslim yang tinggal di negara musuh yang sedang terlibat perang.
2) Kafir *dzimmi*, non-Muslim yang dilindungi oleh negara dan harus membayar pajak khusus (*jizyah*).

3) Kafir *mu'ahad*, non-Muslim yang dalam perjanjian damai tanpa membayar pajak khusus.
4) Kafir *musta'man*, non-Muslim bukan warga negara yang dijamin keamanannya.

Diksi-diksi dan kategori "kafir" tersebut tidak cocok dipakai di Indonesia saat ini. Karena, selain konotasinya negara Islam ideologis dan bukan negara-bangsa, kategori-kategori tersebut juga hidup pada era masyarakat paguyuban (gemeinschaft). Sedangkan kini masyarakat Indonesia modern hidup dalam sistem patembayan (gesellschaft) dan konstitusional.

Di samping itu, banyak non-Muslim di negeri ini juga terlibat langsung dalam pendirian negara Republik Indonesia secara bersama-sama dengan warga negara lainnya sehingga tidak bisa dimasukkan dalam kategori-kategori tersebut. Bagi umat NU sendiri, keputusan Munas tentang "non-Muslim" itu bukan sesuatu yang sama sekali baru melainkan hanya mengukuhkan apa yang sudah menjadi kehidupan sehari-hari. Keputusan Munas tersebut memberi pengukuhan dan landasan keagamaan bagi apa yang sudah dilakukan selama ini.

Dalam pandangan kenegaraan NU, Islam tidak ditempakan sebagai ideologi melainkan sebagai inspirasi bagi kehidupan masyarakat atau etika sosial. Sehingga keimanan dalam agama tidak perlu dipertentangan dengan kehidupan politik, kecuali jika ada aspek-aspek kenegaraan yang menentang secara kategoris terhadap akidah keimanan, misalnya, ketika negara melarang beribadah, berkeimanan atau beragama. Suatu cara berpikir yang sederhana, bukan?***

NIIS DAN KEGAGALAN MEREKAYASA NEGARA

Oleh **Vedi R Hadiz**

KEMUNCULAN Negara Islam di Irak dan Suriah adalah bukti ketidakberhasilan kebijakan yang didukung Barat untuk menghadapi kondisi negara gagal (state failure) yang dianggap berpotensi menciptakan bahaya geostrategis.

Inilah kebijaksanaan membangun negara, lengkap dengan segala perangkat institusionalnya, lewat proses rekayasa politik yang didasari asumsi teknokratis, tetapi miskin pengetahuan sosiologis dan sejarah. Kiprah NIIS amat berkaitan dengan ketidakmampuan AS dan sekutunya membangun perangkat negara baru di Irak setelah kejatuhan Saddam Hussein yang, selain lebih demokratis, lebih akomodatif terhadap kepentingan mereka.

Hal ini saya kemukakan walau disertai beberapa catatan: (a) bahwa negara gagal di Irak telah disebabkan oleh upaya mengadakan perubahan rezim (regime change); (b) perkembangan NIIS juga berkaitan erat dengan konflik politik berkepanjangan di negeri tetangga, Suriah; dan (c) upaya melakukan rekayasa politik serupa tampak menemui kegagalan pula di negeri-negeri seperti Afganistan dan Libya.

Kritik saya terhadap upaya rekayasa politik bukan dimaksudkan untuk membela rezim-rezim bengis yang mendahuluinya. Kritik ditujukan pada salah kaprahnya para pembuat kebijaksanaan yang menyangka bahwa bentuk negara bisa dirancang begitu saja sesuai dengan selera tanpa perhatian yang cukup terhadap konstelasi kekuatan sosial yang ada.

Tampaknya mereka berpikir negara yang koheren dan efektif dapat diciptakan lewat pilihan-pilihan yang tepat tentang jenis institusi yang sepantasnya mengatur kehidupan politik dan ekonomi (baca: demokrasi yang bertautan dengan pasar global). Bukannya menghasilkan negara baru yang transparan, efisien, dan akuntabel, yang diproduksi malah negara yang disfungsional dan tak punya legitimasi. Kondisi seperti inilah yang memberikan

lingkungan yang mendukung perkembangan fenomenal negara Islam di Irak, terutama setelah ada imbas dari konflik Suriah.

Dalam kenyataannya, basis sosial bagi negara liberal-demokratis seperti dibayangkan para ahli dan konsultan politik yang dimobilisasi membangun ”Irak baru” setelah Saddam Hussein tak pernah ada. Negara seperti ini perlu ditunjang kelas menengah independen, borjuasi matang yang mampu bertarung di pasar global, dan tradisi masyarakat madani (*civil society*) yang mengakar.

Terlebih lagi semua perkembangan ke arah demokrasi telah direpresi pemerintahan Partai Baathis sehingga elemen reformis liberal di masyarakat, apalagi sosial demokratis, tidak punya tempat. Pada akhir masa Saddam, civil society Irak ditandai dengan pengelompokan kesukuan dan keagamaan yang bersinggungan dengan struktur patronase politik dan ekonomi yang jadi landasan otoriterisme negara.

Politik sektarian

Karena latar belakang inilah, politik sektarian berkembang cepat ketika negara otoriter lenyap secara tiba- tiba tanpa adanya gerakan dalam masyarakat untuk membangun negara dalam model liberal. Kaum minoritas Sunni di Irak merasa terpinggirkan oleh negara yang kini cenderung dikuasai kaum Syiah. Patut dicatat, pada zaman Saddam Hussein kaum Sunni justru lebih diuntungkan negara, sementara kaum Syiah-lah yang terpinggirkan.

Tak mengherankan kalau banyak elemen eks Partai Baathis bergabung dengan NIIS yang bangkit dari wilayah- wilayah Sunni. Untuk menambah kompleksitas situasi, suku Kurdi sudah lama punya aspirasi nasional sendiri, bersama dengan saudara-saudara mereka yang berserakan di Turki dan Iran.

Namun, perlu disadari, konflik sektarian yang muncul tidaklah lepas dari kompetisi untuk harta dan kuasa. Di manakah kekayaan minyak Irak pada umumnya ditemukan? Di sebelah utara, yang merupakan wilayah tradisional orang Kurdi, dan di selatan; wilayah yang pada umumnya dihuni kaum Syiah.

Namun, kalau kita tarik lebih ke belakang, konflik Irak—juga Timur Tengah secara umum—sulit dipisahkan dari upaya sebelumnya untuk merekayasa sejumlah negara ”baru” (Toby Dodge, 2006). Setelah ambruknya Kesultanan Usmaniyah pada awal abad ke-20, Irak ”tercipta” melalui penggabungan tiga

wilayah yang tadinya diperintah secara terpisah. Bahkan, sebagian peta Timur Tengah modern merupakan hasil Perjanjian Sykes-Picot antara Inggris dan Perancis yang bertujuan membagi bekas provinsi kesultanan itu.

Suriah jatuh ke tangan Perancis berdasarkan mandat dari Liga Bangsa-Bangsa, sedangkan Irak ke tangan Inggris. Akibatnya, penduduk dengan ciri sosiologis yang amat kompleks digabungkan dalam negara kolonial yang batas wilayahnya ditentukan menurut kepentingan geostrategis. Sulitnya, aliansi-aliansi berdasarkan suku dan aliran agama semakin diperkuat di dalamnya.

Pada masa pasca kolonial, kaum minoritas Sunni menguasai aparat negara Irak, sedangkan kaum minoritas Alevi tampil sebagai penguasa di Suriah, terutama setelah dominasi keluarga Assad dalam kancah politik. Di bawah permukaan stabilitas yang dipelihara lewat tangan besi ternyata rasa permusuhan antar-golongan makin meruncing berkat pola alokasi kekuasaan dan sumber daya berdasarkan hubungan patronase yang diatur negara otoriter. Jika dilihat berdasarkan perspektif ini, salah satu sumber konflik di Timur Tengah dapat ditemukan dalam upaya berulang yang kurang berhasil untuk merekayasa negara-negara baru walaupun untuk alasan berbeda sesuai dengan kebutuhan zaman.

Namun, saya tidak bermaksud mengutarakan suatu argumen kontinuitas sejarah belaka. Konflik sektarian di Irak yang dimanfaatkan dengan jitu oleh NIIS tak mungkin terjadi kalau solidaritas kelompok yang punya akar sejarah tak bercampur dengan keharusan untuk berkompetisi menguasai sumber daya dan kekayaan dalam konteks ketidakhadiran negara pusat yang dipercaya. Dengan demikian, konflik yang tampak sebagai konflik Sunni-Syiah sebenarnya didorong oleh kompetisi buas untuk mendapatkan jaminan akan harta dan kuasa, bukan masalah keagamaan semata. Lebih jauh lagi, konflik itu berkaitan dengan kegagalan rekayasa politik Barat yang tidak menghiraukan realitas sosial. ***

MERAJUT KEBINEKAAN KITA SEBAGAI NEGARA-BANGSA: REFLEKSI 75 TAHUN INDONESIA

Oleh **Saiful Mujani**

MERAJUT kebinekaan kita sebagai negara-bangsa adalah sebuah pengakuan dan peneguhan akan keberagaman berbagai komponen negara-bangsa kita yang harus dijaga dan diperkuat dalam rangka memperkuat persatuan negara-bangsa kita.

[1]Secara lebih khusus, kebinekaan itu terkait dengan identitas sosial, agama dan faham keagamaan yang diyakini oleh berbagai kelompok anak bangsa.

Perguruan tinggi Islam, sebagai institusi di mana pemikiran keislaman dikembangkan, harus berada di garis paling depan dalam upaya merajut keberagaman agama dan faham keagamaan anak bangsa.

Pergumulan Ideologis Menjelang Kemerdekaan

Pemerintah kolonial Jepang membentuk badan atau lembaga khusus untuk menyiapkan kemerdekaan Indonesia (BPUPKI/ PPKI).

Di badan tersebut, diperdebatkan, di antaranya yang krusial, apa yang bakal menjadi dasar atau ideologi Indonesia sebagai negara-bangsa yang akan berdiri nanti.

Kalau disederhanakan, ada dua kubu dengan sikap berbeda: Kubu politik Islam yang menghendaki Islam sebagai dasar negara-bangsa Indonesia, dan kubu yang lainnya menghendaki agar dasar negara Indonesia pada dasarnya adalah kebangsaan Indonesia itu sendiri yang memberlakukan setara semua identitas sosial-politik dan agama di hadapan Indonesia sebagai sebuah negara-bangsa.

[1] Disampaikan pada Pidato kebangsaan memperingati hari kemerdekaan RI dan dies natalis UIN Jakarta, 18 Agustus 2020.

Hasil pergumulan di BPUPK/PPKI sebelum Indonesia merdeka tersebut adalah Pancasila dan UUD 1945.

Dalam Preambule UUD 1945 itu, yang dikenal dengan nama Piagam Jakarta, yang disusun sebelum Indonesia merdeka oleh bapak-bapak bangsa kita waktu itu, dan dipercaya mewakili berbagai kebinekaan kita, terdapat kata-kata berikut ini: maka disusunlah kemerdekaan kebangsaan Indonesia dalam suatu hukum dasar negara Indonesia yang berbentuk dalam satu susunan negara Republik Indonesia, yang berkedaulatan rakyat dengan berdasarkan kepada: "Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya."

Penerimaan Kebinekaan, 1945-1955

Pada 17 Agustus 1945 pagi, Bung Karno mendeklarasikan kemerdekaan Indonesia. UUD yang jadi landasan Indonesia merdeka itu adalah UUD 1945 yang memuat tujuh kata tersebut dalam pembukaannya.

Pada sore hari, Bung Hatta menyampaikan kepada tim perumus UUD 1945 itu, para pendiri bangsa kita, suatu keberatan dari anak bangsa dari bagian timur dengan tujuh kata tersebut. Tujuh kata itu membuat sebagian anak bangsa tidak diberlakukan setara di hadapan negara-bangsa yang baru dinyatakan merdeka itu.

Aspirasi anak bangsa dari bagian timur tersebut kemudian diterima termasuk oleh pemimpin umat Islam yang sebelumnya menghendaki Indonesia berdasar pada Islam atau setidaknya 7 kata tersebut tercantum dalam pembukaan UUD 1945. 7 kata tersebut kemudian diganti dengan "Ketuhanan yang maha esa."

Dengan perubahan itu, maka secara konstitusional semua elemen bangsa yang beraneka agama dan pemahamnnya itu berdiri setara di hadapaan negara-bangsa yang baru diproklamasikan tersebut. Itu adalah capaian besar para bapak pendiri negara- bangsa kita.

Kegagalan Demokratis Merajut Kebinekaan, 1955-1959

Tapi UUD 1945 yang tanpa tujuh kata tersebut nampaknya belum final. Untuk itu, dibentuk badan khusus untuk menyelesaikan secara demokratis masalah konstitusi atau UUD

tersebut. Maka diadakan pemilu demokratis bukan hanya untuk memilih anggota parlemen tapi juga untuk memilih anggota Konstituante dengan tugas utama nantinya adalah menyelesaikan masalah UUD tersebut.

Pemilihan umum pertama dan demokratis berlangsung pada 1955 untuk memilih anggota parlemen (DPR) dan anggota Konstituante.

Di luar parlemen/konstituante, sekelompok umat yang menamakan dirinya Darul Islam/Tentara Islam Indonesia (DI/TII) memperjuangkan aspirasi negara Islam lewat perjuangan bersenjata (1949-1962). Perjuangan DI/TII ini sebagai reaksi terhadap pemerintah dan wakil umat di pemerintah yang dinilai kompromistis.

Tapi sejarah mencatat perjuangan bersenjata ini gagal, berakhir 1962 ketika pemimpinnya, Kartosuwiryo, ditangkap dan dihukum mati. Dipercaya sejak itu gerakan DI/TII, walapun melemah, masih ada hingga hari ini.

Di Konstituante, telah dirumsukan rancangan UUD secara komperhensif, dan menurut penilian para ahli konstitusi, sudah mencerminkan konstitusi modern.

Namun ada satu hal dasar yang tak bisa disepakati oleh para wakil rakyat: apakah UUD itu bersandar pada Islam atau pada konsep ketuhanan yang inklusif bagi berbagai agama anak bangsa. Terjadi deadlock karena musyawarah mufakat tak tercapai, dan voting tak mencukupi 2/3 peserta yang hadir yang disyaratkan untuk membuat keputusan tentang konstitusi.

Konstituante gagal, dan akhirnya dibubarkan pada 1959 lewat dekrit presiden Soekarno. Dalam dekrit itu dinyatakan Indonesia kembali ke UUD 1945 dengan rumusan yang menampung aspirasi anak bangsa dari bagian Timur itu.

Demokrasi berakhir dan digantikan oleh sistem otoritarian Bung Karno yang dikenal dengan istilah “demokrasi terpimpin.” Watak otoritarian sistem ini dapat dilihat misalnya ketika Bung Karno membubarkan partai politik pada 1960: Masjumi dan PSI.

Merajut Kebinekaan Lewat Otoritarianisme

Konstituante gagal merumuskan UUD baru terutama karena tidak dicapai kesepakatan apakah Islam atau ketuhanan yang maha esa yang menjadi dasar negara.

UUD 1945 tanpa tujuh kata itu menjadi UUD lewat dekrit Presiden Soekarno, karena musyawarah dan voting gagal, dan berlaku hingga Bung Karno mengakhiri jabatannya sebagai presiden.

Hasil dekrit itu dilanjutkan oleh Orde Baru, juga lewat otoritarianisme yang lebih sistematik.

Di bawah Orde Baru, kebinekaan dirajut secara otoritarian selama 32 tahun (1966-1998). Kegagalan konstituante selalu dijadikan rujukan buruk bahwa UUD tidak bisa diperbaiki (amandemen), tidak bisa dimusyawarahkan. Memusyawarah-kannya dianggap membuka kotak pandora yang dapat mengancam keberlangsungan negara-bangsa kita.

Harus diakui bahwa pada masa Orba, kebinekaan terjaga, tapi cara menjaganya dengan dipaksakan, dengan kekerasan, dengancara tidak beradab.

Elite Orba selalu mengkampanyekan bahwa kebinekaan tidak bisa diserahkan pada kesukarelaan komponen-komponen bangsa. Cara paksa atau kekerasan merupakan pilihan. Pancasila dipaksakan harus menjadi asas bagi semua organisasi politik dan organisasi kemasyarakatan.

Padahal bukan hanya soal apakah Islam harus menjadi dasar negara atau tidak, UUD 1945 sebelum amandemen masa reformasi 1998-2002 pada hakekatnya merupakan landasan untuk sebuah pemerintahan otoritarian.

Dalam UUD 1945 sebelum amandemen, lembaga tertinggi adalah MPR yang anggotanya sebagian diangkat oleh presiden sehingga tidak ada peluang untuk suksesi kepemimpinan nasional bagi perbaikan negara-bangsa.

Dan terbukti Orba mengalami pembusukan dan krisis. Hasil pembangunan yang dibangga-banggakan sebelum 1997, sebagian lenyap dalam waktu sekejap, karena kelembagaan ekonomi/perbankan di bawah Orba rapuh ketika menghadapi gelombang krisis moneter dari luar. Akhirnya Orba harus diakhiri dengan paksa, dan demokrasi kemudian menjadi alternatifnya.

Merajut Kebinekaan Kita Secara Demokratis, 1998-

Orba selalu mengkampanyekan perubahan UUD secara demokratis akan menyeret Indonesia ke jurang kehancuran.

Reformasi dan demokrasi yang mulai dijalankan lewat kepemimpinan Presiden B.J. Habibie adalah ujian apakah klaim Orba itu benar.

Apakah demokrasi, kesukarelaan, tidak akan mampu menghasilkan landasan bagi kehidupan kebangsaan kita? Apakah demokrasi tidak akan mampu merawat dan memperkokoh kebinekaan kita sebagai negara-bangsa?

Kita bersyukur Presiden Habibie menjadikan pemilihan umum demokratis sebagai agenda utamanya pada masa transisi dari otoritarianisme Orba ke demokrasi yang diharapkan.

Banyak yang khawatir apakah bangsa kita bisa menyelenggarakan pemilu secara demokratis dan damai. Waktu telah menjawabnya: Pemilu demokratis dan damai dapat dilakukan, dan dinilai dunia sebagai pemilu pertama yang sangat demokratis.

Ketika KPU tak mampu menetapkan hasil pemilu 1999, sesuai dengan UU, presiden Habibie mengambil alih dan menetapkan hasil pemilu sehingga kita ke luar dari ketidakpastian politik. Demokrasi terselamatkan.

Dengan hasil pemilu demokratis itu kita bangsa Indonesia mulai dapat membenahi dasar negara kita secara demokratis seperti diupayakan namun gagal pada 1955-1959 dulu.

Oleh wakil kita yang kita pilih secara sukarela untuk duduk di DPR dan MPR amandemen secara demokratis dilakukan sebanyak 4 kali. Hingga hari ini kita punya UUD baru yang lebih mencerminkan bangsa yang beradab (demokratis).

Rakyat mampu memilih wakilnya secara demokratis, dan wakilnya di MPR mampu melakukan amandemen UUD 1945, yang gagal dilakukan pada tahun 1950-an dulu, dan tak disentuh Orla maupun Orba, adalah fakta terang benderang bahwa kita mampu sebagai bangsa meletakan fondasi bagi Indonesia modern, untuk merajut kebinekaan kita.

Harus diakui bahwa pada masa awal reformasi, gejolak dan konflik dengan korban tidak sedikit telah terjadi dengan warna

identitas sosial (agama dan suku-bangsa dan kedaerahan) yang cukup kental: Maluku, Maluku Utara, Kalimantan, dan Sulawesi. Tapi secara umum demokrasi kita bisa melewati ujian berat itu.

Ujian berikutnya adalah masalah lama dari Aceh dan Papua. Dua status khusus diberikan sebagai jalan demokratis untuk kedua daerah itu. Saya menilai kedamaian di Aceh banyak mengalami kemajuan di bawah demokrasi ini.

Yang masih banyak menyisakan pekerjaan rumah adalah keadaan di Papua. Kekerasan dan korban jiwa dari warga maupun petugas keamanan sampai hari ini masih belum berakhir. Ini tantangan demokrasi kita dalam rangka merajut kebinekaan berbagai daerah dan anak bangsa.

Lepas dari berbagai kekurangan di sana sini, di sejumlah daerah, bangsa kita sejak peralihan dari rezim Orde Baru ke rezim demokrasi sekarang dinilai dunia telah mengalami banyak kemajuan dalam pembangunan politik yang relevan dengan rajutan kebinekaan kita.

Sejak 1998, demokrasi kita mengalami kemajuan hingga 20 tahun berikutnya (2019) dalam aspek hak-hak politik. Tapi dalam 6 tahun terakhir mengalami sedikit kemunduran dalam hal-hal yang banyak berkaitan dengan kebinekaan kita sebagai negara-bangsa.

Tantangan "Islamisasi Indonesia"

Ada juga yang menyebut sedang terjadi apa yang para ahli itu sebut sebagai "kembalinya koservativisme Islam," bangkitnya "populisme Islam" yang semuanya berkonotasi negatif bagi kebinekaan dan keadaban politik kita (demokrasi) (Bruinessen 2013, Hadiz 2015, Mietzner 2018).

Kita yang menjalani hidup dalam kebinekaan ini dapat merasakannya, merefleksikannya, apakah pengamatan para ahli itu benar.

Apak maksudnya sedang terjadinya "Islamisasi Indonesia"? Apa itu "kembalinya konservativisme Islam"? Apa itu kebangkitan "populisme Islam"? Ada sikap, perilaku, aspirasi, gerakan dari umat Islam yang menghendaki agar perilaku orang Islam dan kebijakan-kebijakan publik sesuai dengan norma-norma Islam.

Perilaku dan gerakan itu disebut "koservatif" karena bertumpu pada norma-norma lama Islam yang pada dasarnya bukan bagian dari doktrin dasar Islam, atau setidaknya tidak ada konsensus di antara ahli Islam itu sendiri. Lebih banyak berkaitan dengan furu' atau cabang, bukan dengan ushul atau dasar agama. Perilaku konservatif bertumpu pada norma Islam lama yang dinilai tak mencerminkan perubahan zaman.

Disebut kebangkitan "populisme Islam" adalah kebangkitan sentimen, sikap, dan perilaku dari massa Islam untuk mendeskriminasi non-Islam dan asing. Non-Islam dan asing dinilai sebagai ancaman terhadap umat Islam.

Di mana Islamisasi itu terjadi? Islamisasi bisa terjadi di wilayah keluarga, di lingkungan sosial lebih luas, dan di wilayah publik yang membutuhkan keterlibatan atau keputusan negara atau pemerintah (kebijakan publik).

Islamisasi di wilayah keluarga dan kehidupan sosial yang tidak menuntut enforcement negara, dilakukan secara sukarela, maka Islamisasi itu kalaupun terjadi tidak bisa dikatakan sebagai ancaman terhadap kebinekaan kita sebagai negara bangsa.

Yang jadi masalah bagi kebinekaan Indonesia adalah apabila Islamisasi itu merupakan produk kebijakan negara atau pemerintah meskipun hanya berlaku bagi yang beragama Islam.

Bila itu yang terjadi, maka sesungguhnya Piagam Jakarta kembali hidup dalam demokrasi Indonesia sekarang: Sebuah kebijakan negara pusat atau daerah yang hanya berlaku bagi orang Islam, dan tak berlau bagi non-Islam.

Kebijakan negara yang demikian adalah kebijakan sektarian dan diskriminatif, mengingkari konstitusi kita yang inklusif terhadap kebinekaan agama.

Menurut sebuah studi, sejumlah kebijakan publik yang eksklusif, hanya mengakomodasi kepentingan satu kelompok Islam (sektarian), mendiskriminasi non-Islam, telah dibuat di banyak daerah (Buehler 2013).

Dalam kurun waktu 1999-2009, setidaknya ada 169 kebijakan publik di berbagai daerah, provinsi dan kabupaten/kota, yang masuk dalam kategori kebijakan publik bersyariah. Kepala daerah yang mengakomodasi kebijakan semacam itu mayoritas berlatar belakang atau mantan birokrat, TNI, dan Polri.

Di banyak negara yang penduduknya mayoritas Muslim, upaya membuat kebijakan publik terkait dengan syariat Islam biasanya datang dari wakil rakyat dari partai berideologi Islam.

Kalau pola itu yang diharapkan terjadi di Indonesia, maka kebijakan bermuatan syari'ah itu menjadi sulit diwujudkan karena partai berideologi Islam terlalu kecil untuk berhadapan dengan partai nasionalis. Kalau PKS adalah partai yang paling berideologi Islam, kekuatan PKS terlalu sedikit untuk mewujudkan setiap kebijakan syari'ah di masa reformasi ini.

Tapi yang terjadi di sejumlah daerah tanah air kita, menurut sebuah studi, kebijakan publik bermuatan syari'ah justeru dilakukan oleh legislator daerah dari banyak partai nasionalis, bukan hanya partai berideologi Islam seperti PKS. (Buehler 2013).

Di antara legislator dari partai-partai nasionalis itu, di banyak daerah, tidak peduli dengan platform partai mereka yang menjunjung tinggi kebinekaan ketika mereka dihadapkan dengan gerakan, jaringan, dan lobby kelompok Islam yang punya agenda menerapkan syariat Islam dalam kebijakan publik di daerah.

Banyak politisi nasionalis di daerah meleleh ketika dijanjikan oleh kelompok Islam itu bahwa mereka bakal mendapatkan banyak dukungan pemilih dalam pemilu.

Demikian juga kepala daerah, meskipun mereka mantan birokrat, TNI, dan Polri, yang seharusnya kebal dari politik sektarian. Mereka meleleh karena kepentingan elektoral politik dalam Pilkada. Mereka yakin bahwa janji penerapan kebijakan syariat Islam akan mendapat simpati besar dari pemilih. Setidaknya itu yang dijanjikan para aktivis dan politisi beragenda syrai'ah.

Gejala tunduknya legislator dan kepala daerah pada agenda kebijakan syari'ah karena alasan dukungan elektoral merupakan karakteristik dari apa yang dikenal sebagai populisme Islam: keyakinan bahwa agenda-agenda dan kebijakan-kebjakan berbasis sentimen Islam yang diskriminatif terhadap non-Islam mendapat dukungan besar dari orang Islam. Bagi politisi yang pada umumnya pragmatis dan oportunis itu, cara apapun akan diambil demi kepentingan politiknya.

Reaktualisasi Pemikiran Islam

Di tangan politisi demikian, Indonesia bisa menjadi negara syariah tanpa harus ada partai Islam yang kuat, tanpa harus dipimpin presiden yang berideologi Islam, tanpa harus mengubah UUD kita yang inklusif bagi kebinekaan itu, dan tanpa gerakan bersenjata seperti dilakukan DI/TII. Bila populisme Islam dan Islamisasi Indonesia itu menguat maka kebinekaan yang menjadi fondasi negara-bangsa kita menjadi terancam.

Ancaman populisme Islam dan Islamisasi Indonesia itu harus menjadi perhatian sungguh-sungguh bagi siapa pun yang peduli bagi keberlangsung negara-bangsa ini. Langkah mendasar pertama adalah pendekatan kebudayaan atau pendidikan.

Pendekatan kebudayaan dan pendidikan ini adalah dengan reaktualisasi pemikiran-pemikiran keislaman yang dapat menjadi sumber kultural untuk kembali merajut kebinekaan kita yang sudah mulai terkoyak itu.

Lewat berbagai forum, berbagai kelompok sosial, dan lembaga pendidikan terutama pergurun tinggi, pemikiran-pemikiran keislaman itu harus disosialisasikan kembali. Saya merasa itu sudah hilang atau redup dari kampus-kampus kita.

Pemikiran-pemikiran keislaman demikian telah banyak dikembangkan oleh para pendahulu kita di tanah air tercinta ini. Yang dibutuhkan sekarang adalah reaktualisasi.

Keislaman dan Keindonesiaan

Tanpa menafikan sumbangsih besar dari pemikir-pemikir lain yang mendahului kita, saya melihat pemikiran-pemikiran keislaman dan keindonesiaan Prof. Nurcholish Madjid dan Kyai Abdurrahman Wahid lebih dari cukup untuk mendudukan Islam dalam keindonesiaan yang modern atau beradab, untuk merajut kembali kebinekaan negara-bangsa kita.

Kalau disederhanakan pemikiran Prof.Nurcholish Madjid yang saya maksud adalah apa yang saya sebut sebagai ide "desakralisasi kehidupan dunia sosial." Sementara pemikiran Kyai Abdurrahman Wahid adalah "Pribumisasi Islam."

De-sakralisasi Kehidupan Dunia Sosial Prof. NurcholishMadjid

Perhatian utama Cak Nur adalah fakta bahwa umat Islam di dunia sudah lama terbelakang dari berbagai aspek kehidupan.

Sebagai orang yang beriman, Cak Nur percaya tidak ada yang salah pada dokrin-doktrin dasar Islam. Keterbelakangan itu karena umat Islam secara umum telah lama mengidentikan budaya dan tradisi yang terbelakang yang menyelimuti hidup umat sehari-hari, yang merupakan ciptaan sejarah, hasil tafsiran terhadap Islam yang ketinggalan zaman, dengan doktrin-doktrin dasar Islam.

De-sakralisasi kehidupan sosial (social world) secara luas adalah membedakan antara yang sakral dan profan, antara yang ilahiah dan yang duniawi, antara doktrin-doktrin dasar Islam dan tatanan kehidupan sosial yang diciptakan manusia dalam sejarah. Doktrin-doktrin dasar itu universal, sementara tafsiran terhadapnya yang menciptakan tatanan kehidupan sosial adalah ciptaaan manusia yang bersifat hadis, baru, temporer, dan berubah- ubah sesuai dengan perubahan zaman yang bersifat niscaya. Bila Islam diidentikan dengan yang tidak sakral, yang merupakan ciptaan manusia seperti partai atau negara, maka Islam akan lenyap dimakan zaman, dimakan sejarah, atau Islam akan identik dengan masa lalu yang sudah terbelakang.

Wujud de-sakralisasi dalam kehidupan kebangsaan kita adalah membedakan antara doktrin dasar Islam yang sakral dengan kenyataan Indonesia sebagai sebuah negara-bangsa yang merupakan produk sejarah bangsa Indonesia yang bersifat dinamis, yang dibangun dari keragaman budaya, adat isitiadat, suku-bangsa, agama, dan faham keagamaan. Indonesia tidak sakral dan tidak boleh disakralkan. Ia ciptaan kolektif manusia Nusantara dengan segala keragaman karakteristiknya.

Indonesia sebagai entitas profan niscata terus berubah, dinamis, sehingga dikenal ungkapan "menjadi Indonesia," bukan Indonesia yang sudah jadi, dan apalagi disakralkan.

Bila Indonesia disakralkan, katakanlah diislamkan, maka reduksi terhadap doktrin-doktrin dasar Islam terjadi di satu pihak, dan di pihak lain mengingkari kenyataan keragaman dan dinamika dunia sosial Indonesia yang merupakan sebuah keniscayaan.

Ungkaan "Islam yes, partai Islam no" Cak Nur punya makna dalam dan luas. Beriman pada doktrin-doktrin dasar Islam, dan

menegasikan identifikasi Islam dengan institusi-institusi buatan manusia seperti partai atau negara-bangsa.

Pribumisasi Islam Kyai Abdurrahman Wahid

Pemikiran yang sama, dan hanya berbeda dalam fokus, dikemukakan Kyai Abdurrahman Wahid.

Kontekstualisasi Islam. Islam sebagai doktrin pokok dipercaya universal tapi juga melingkup keragaman sosial budaya dalam rentang sejarah bangsa masing-masing. Keragaman sosial-budaya karena itu tidak mungkin bertentangan dengan prinsip dasar Islam. Misalnya bahasa yang sangat beragam. Berbahasa lokal, seperti bahasa Indonesia atau bahasa daerah lain dalam kehidupan sehari-hari tidak akan bertentangan dengan doktrin dasar Islam bila dibedakan antara doktrin dasar Islam dan budaya.

Islam tidak identik dengan Arab. Islam universal, sementara budaya Arab adalah lokal. Islam Indonesia tidak harus, dan tidak pantas, mengikuti budaya Arab. Berislam dengan budaya Indonesia yang seharusnya dikembangkan dan digalakan umat Islam Indonesia.

Toleransi. Kontektualisasi Islam pada keragaman sosial-budaya akan melahirkan Islam yang beragam secara sosial-budaya, dan karena keragaman ini maka toleransi adalah suatu keniscayaanuntuk menegakkan keberagaman sosial-buadaya Islam dalam terang universalitas doktrin-doktrin dasar Islam.

Dalam konteks pemikiran seperti itu, Gus Dur adalah pelopor dan aktivis bagi toleransi dan anti-diskriminasi sesama anak bangsa apapun latar belakang identitas sosial politiknya.

Contoh perbuatan Gus Dur yang anti diskriminasi dan mengedepankan solidaritas sesama anak bangsa di antaranya adalah: Meminta maaf kepada keluarga bekas PKI atas pembantaian ratusan ribu orang anggota keluarga mereka hanya karena perbedaan faham dan kepentingan politik; menghapus tanda terlibat PKI pada KTP, perhatian pada kelompok-kelompok minoritas etnik dan agama; mengakomodasi keinginan agar Konghucu diakui secara resmi sebagai agama di Indonesia.

Peran Kampus Kita

Pengamatan cepat saya, pemikiran-pemikiran yang dikembangkan Cak Nur dan Gus Dur sudah tidak dominan lagi di kampus-kampus kita. Keislaman yang dikonsumsi publik secara luas banyak berupa "Arabisasi Islam," dan "Arabisasa Indonesia."

Kampus-kamus kita dilihat dari banyak segi, apalagi sebagai institusi milik negara, harusnya menjadi lembaga paling depan untuk pemikiran-pemikiran keislaman yang telah diletakan fondasinya oleh Cak Nur dan Gus Dur itu.

Dari kampus kita harusnya lahir pemikiran-pemikiran keislaman yang memperkuat sikap dan perilaku umat yang memperkuat rajutan kebinekaan negara-bangsa kita.

Studi pemikiran Islam dalam rentang sejarah yang panjang yang telah diperkenalkan misalnya oleh Prof. Harun Nasution haruskembali mendapat tempat sentral di kampus-kampus kita.

Perhatian dengan porsi lebih kuat harus diberikan ke Ushuluddin, Adab, dan Syari'ah dengan fondasi ushul yang kuat untuk memperkuat produk pemikiran Islam dari kampus-kampus kita.

Para alumni dari kamus-kampus kita, apapun bidang keahliannya, diharapkan punya bekal dasar yang kuat untuk merajut kebinekaan kebangsaan kita secara kolektif, untuk mempengaruhi lingkungan sosial mereka masing-masing.***

POPULISME; MADU ATAU RACUN BAGI DEMOKRASI?

Oleh **Burhanuddin Muhtadi**

BAGI kalangan ilmuwan sosial, istilah populisme seringkali dipertukarkan antara sebentuk ideologi dan gerakan. Hampir semua literatur tentang populisme selalu diawali dengan pengakuan akan sulitnya mendefinisikanistilah populisme.

Francisco Panizza (2005: 1) memulai bukunya dengan disclaimer: "Hampir-hampir menjadi kebiasaan bahwa tulisan mengenai populisme dimulai dengan kegalauan tentang ketiadaan definisi jelas mengenai konsep tersebut serta keraguan tentang manfaatnya bagi analisis politik"

Isaiah Berlin berkata: "Memang ada sebuah sepatu berbentuk populisme, namun tak ada satupun kaki yang cocok mengenakannya." (Karstev, 2008: 43).

Paul Taggart menganalogikan populisme seperti bunglon yang bisa berubah-ubah warna kulit menyesuaikan dengan kondisi lingkungannya. Karena itu, bisa dipahami, jikasebagian sarjana politik lebih suka membatasi definisi populisme dengan menunjukkan lokasi geografis dan periode waktu.

Sementara itu, dalam kamus sosiologi, populisme diartikan sebagai "suatu bentuk khas retorika politik, yang menganggap keutamaan dan keabsahan politik terletak pada rakyat, memandang kelompok elit yang dominan sebagai korup, dan bahwa sasaran-sasaran politik akan dicapai paling baik melalui cara hubungan langsung antara pemerintah dan rakyat, tanpa perantaraan lembaga-lembaga politik yangada" (Abercrombie et. al., 1998).

Dalam tradisi politik di Barat, populisme mulai dikenal dalam literatur sejak 1930-an di Amerika Latin. Pasca Perang Dunia II, muncul gerakan populis baru yang memuncak seiring dengan munculnya Juan Domingo Peron (1895-1974), bersama istri

pertamanya Eva Duarte atau Evita de Peron (1919-1952) dan istri keduanya, Maria Estela Martinez atau Isabel Peron (1931-).

Sebuah Konsep yang Diperebutkan

Para sarjana politik memang gagal mencari konsensus apa yang dimaksud populisme, tapi mereka sampai pada kesepakatan bahwa populisme adalah sebuah konsep yang dipertarungkan (contested concept). Bahkan karya Ionescu dan Gellner (1969), yang disebut Taggart (2000) sebagai "the definite collection on populism", pun dianggap gagal memaknai apa yang dimaksud dengan konsep populisme.

Margaret Canovan (1981) membagi populisme dalam tiga bentuk: Pertama, populisme "wong cilik." Populisme jenis ini berorientasi kepada petani, borjuis kecil, kooperasi antarpengusaha kecil dan selalu memasang prasangka dan kecurigaan terhadap usaha besar dan pemerintah. Populisme ini percaya bahwa ada skenario besar pengusaha dan penguasa untuk menindas "wong cilik." Konon tipe populismeini tak begitu antusias dengan ide-ide kemajuan (progress) entah itu urbanisasi, industrialisasi dan kapitalisme karena dinilai berdampak pada kemerosotan moral. Populisme "wong cilik" suka menoleh ke masa lampau dan menangisi masa kini.

Dalam konteks politik, populisme 'wong cilik' cenderunganti-politisi dan intelektual menara gading dan merindukan orang-orang kuat yang memiliki ideologi populis. Beberapa contonya adalah Partai Populis Amerika di tahun 1890-an, partai-partai petani di Eropa dan Partai Kredit Sosial Kanada pada awal abad 20 (Mahasin, 1994).

Kedua, populisme otoriter yang mengharapkan lahirnya para pemimpin kharismatik yang melampaui politisi medioker. Max Weber membedakan antara kepemimpinan kharismatis dan kepemimpinan demokratis. Meskipun Juan Peron terpilih secara "demokratis" sebagai presiden, ia menang bukan melalui proses rasionalitas politik, tapi atas dasar ikatan irasionalitas peronitas yang mengidolakan pemimpin yang kuat, yang kharismatis. Populisme kemudian melahirkan kultus sehingga seorang Peron yang populis bisa memerintah melalui cara-cara yang tidak demokratis. Ketika sebagai presiden, Peron menunjuk istrinya sebagai wakil presiden, ia seolah berkata: l'etat ce est moi, akulah

negara. Populisme pada tingkat ekstrem bisa melahirkan kelompok fasis seperti Hitler atau de Gaule.

Ketiga, populisme revolusioner yang merupakan idealisasi kolektif atas penolakan terhadap elitisme dan ide- ide tentang kemajuan. Pranata politik dan desain institusi politik dinilai tak lebih dari pengejawantahan dari dominasi elit atas rakyat, dan karenanya harus dibongkar dan ditundukkan melalui perebutan kekuasaan oleh rakyat dan sokongan penuh kepada pemimpin revolusioner yang mewakili kepentingan rakyat, bukan kepentingan segelintirelit.

Kategorisasi Canovan memang relatif sedikit membantu, meski tidak bisa meringkus kompleksitas pemahaman tentang populisme dalam satu pengertian tunggal dan baku. Canovan tak mampu menyakinkan apakah populisme masuk kategori Kiri ataukah Kanan? Canovan juga dianggap sangat ambisius sehingga karyanya terlalu lebar dalam memotret apa yang sebenarnya dimaksud dengan populisme. Alih-alih ingin mendefinisikan secara ketat konsep populisme, Canovan justru malah mengaburkannya dengan kategorisasi yang luas.

Adapun Berlin dkk (1968) menyebut populisme dengan menyodorkan enam ciri-ciri populisme, termasuk pentingnya "rakyat" dan penolakan terhadap politik (baca: ide kembali kepada kondisi natural masyarakat sebelum datangnya sistem politik apapun).

Meny dan Surel (2002) lebih maju selangkah dengan mengetengahkan aspek-aspek esensial tentang populisme, yaitu: (1) Rakyat adalah segalanya, perasaan sebagai komunitas kolektif lebih ditekankan, segregasi sosial- horizontal dan pembelahan ideologi Kanan-Kiri kurang ditonjolkan, tapi justru menekankan pada "konflik" vertikal untuk membedakan rakyat versus elit; (2) Kaum populis lebih menitikberatkan aspek pengkhianatan elit terhadap rakyat melalui modus korupsi, penyalahgunaan kekuasaan dan lain- lain; dan (3) Tuntutan kaum populis agar primacy of the people direstorasi melalui penempatan pemimpin kharismatik yang menyuarakan hati nurani rakyat.

Sebagian sarjana melihat populisme dalam kacamata positif. Ia diibaratkan seperti "gejala sakit kepala" untuk mengingatkan elit politik atas kelemahan demokrasi keterwakilan. Dalam konteks ini, Taggart (2000) menilai populisme sebagai "indikator kesehatan" sistem demokrasi representatif atas kemungkinan tidak

berfungsinya salah satu atau beberapa organ sistem politik. Populisme adalah "cermin demokrasi," untuk meminjam istilah Panizza (2005) agar elit tidak lupa menyerap sebesar-besar kepentingan rakyat dalamproses pembuatan kebijakan.

Meski demikian, banyak ilmuwan politik yang melihat sebaliknya. Meny dan Surel (2002) secara sinis menyebut populisme sebagai patologi atau korupsi demokrasi karena kaum populis cenderung memanfaatkan demi kepentingan politik elektoral, propaganda dan kharisma personal untuk menarik konstituen ketimbang tampil sebagai edukator. Sistem demokrasi, kata Pasquino, tidak memiliki penghalang otomatis melawan populisme. Kaum populis terlalu menggantungkan pada itikad baik para pemimpin. Mereka lupa bahwa itikad baik saja tidak cukup jika tidak dibentengi sistem yang mampu mencegah lahirnya diktator- diktator baru dengan mengatasnamakan populisme.

Farid Zakaria bahkan melabeli populisme sebagai sebentuk illiberal democracy. Mudde, sebagaimana dikutip Bryder (2009), malah menyebut bentuk ekstrem populisme yang menolak limitasi atas nama ekspresi dan kehendak mayoritas, baik dalam bentuk penolakan hak-hak minoritas maupun prinsip independensi lembaga-lembaga kunci. Faktor lain yang menyebabkan populisme dianggap sebagai patologi demokrasi adalah bahwa populisme pada dasarnya bersifat ekslusif. Retorika kaum populis seringkali bersifat intoleran, rasis dan xenopobia untuk melegitimasi tudingan mereka terhadap kelompok-kelompok yang dianggap tidak sesuai dengan agenda politik mereka. Di Eropa, misalnya, partai-partai populis rajin menebarkan kebencian kepada para imigran muslim, single mother dan the other. Mereka juga menolak multikulturalisme karena dianggap merugikan kepentingan mayoritas. Kaum populis pada dasarnya anti- pluralisme dan mengusung panji-panji tirani mayoritas.

Dalam konteks Indonesia, populisme mendorong ke arah perdebatan yang tidak produktif dan tendensius. Dalam isu pro-kontra kenaikan BBM misalnya, politisi terseret dalam politik nir-gagasan sehingga membuat isu substantif dan mencerdaskan tentang perlu tidaknya mengurangi subsidi BBM menjadi hilang ditelan manuver politik yang penuh intrik, sarat stigmatisasi, hipokrisi, dan insinuasi. Politisi di DPR sibuk melakukan akrobat politik tanpa didukung argumen rasional dan berisi. Setiap pihak terlihat selektif dalam memilah data yang hanya mendukung

predisposisi yang sudah tertanam di kepala mereka. Argumen ekonom yang mendukung pengurangan subsidi BBM karena tak tepat sasaran, tidak produktif, dan tidak ramah lingkungan langsung dituding pro-asing, anti-kerakyatan, dan sarat agenda neolib.Sebaliknya, kubu kontra pengurangan subsidi langsung dianggap sedang menjalankan agenda politik pencitraan untuk merebut simpati pemilih.

Karena ketakutan melawan arus opini publik, pemerintah gagal mengirimkan sinyal yang jelas untuk menjamin kebinekaan dan kemajemukan. Politisi kita malah terkesan bersikap sesuai arah mata angin. Mereka enggan bersikap tegas karena takut kehilangan popularitas. Jika demikian, populisme bukan lagi menjadi madunya demokrasi.Di tangan para pemimpin dan politisi yang tidak berani melawan arus, populisme berubah menjadi "racun" yang akan membunuh demokrasi secara perlahan, tapi pasti.***

MEMORI TENTANG GUS DUR DAN CAK NUR DALAM INGATAN SEORANG INTELIGENSIA JALANAN

Oleh **Herdi Sahrasad**

SAMBIL berbaring dan mengatasi tipus empat minggu ini, saya terngiang kembali memori tentang KH Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan Cak Nur (Prof Nurcholish Madjid) kurun 1990-an. Waktu itu saya jurnalis muda dan anak LSM jalanan.

Inteligensia NU yang santun dan berwatak kritis, Ulil Abshar Abdalla, dengan terang menyebut KH Abdurrahman Wahid (Gus Dur) adalah tipikal cendekiawan yang berbeda dari Cak Nur (Prof Nurcholish Madjid) meski keduanya secara genealogi adalah anak kandung para ulama nahdliyin, Nadhlatul Ulama. Cak Nur berafiliasi politik ke Masyumi, sedang Gus Dur berurat akar ke NU,bahkan beliau darah biru NU.

Gus Dur, demikian Ulil, ulama progresif nahdliyin yang kadang nyeleneh dan kocak dalam berargumentasi. Sementara Cak Nur amat kuat dalam hal kesarjanaan (scholarly) dan selalu setia pada teks dalam menyusun argumentasinya tentang pluralism dan Islam yang inklusif, Gus Dur justru lebih cenderung menghindari kecanggihan yang njelimet dan scholarly macam itu.

Terlepas dari anggapan muluk orang dalam memandang intelektualitasnya, Gus Dur, bagaimanapun juga, adalah seorang kiai. Ulil bahkan menyebut peran Gus Dur seperti kiai desa, kiai desa dalam arti ulama cendekia pedesaan yang cosmopolitan. Mengacu pada Ulil, jelas Gus Dur jenis ulama langka yang berbasis sosial-budaya grassroot-akar rumputnya, namun bervisi kosmopolit kelas dunia dalam pandangan-pandangannya.

Ulil dengan cerdas mencatat tentang Gus Dur demikian: “Sebagaimana seorang kiai di desa, Gus Dur tidak pernah berangkat secara strict dari suatu ajaran tertulis dalam kitab. Sebaliknya, ia berangkat dari suatu proses encounter atau penghadapan dengan

kenyataan-kenyataan sosial yang konkret," tulis menantu Gus Mus itu dalam kata pengantarnya untuk *Melawan Melalui Lelucon: Kumpulan Kolom Abdurrahman Wahid di Tempo*.[1]

Sebagai jurnalis dan anak pergerakan, saya, Ulil dan Chotibul Umam Wiranu (mantan Ketum GP Ansor dan anggota DPR-RI) berkesempatan cukup lama untuk bergaul dan berinteraksi dengan Gus Dur di Forum Demokrasi yang biasa berkumpul-berdiskusi, ngobrol bebas di kantor Marsilam Simanjuntak di Jalan Gondangdia Lama Jakarta. Di situ ada Mas A. Rahman Tolleng (alm-almarhum), mas Bondan Gunawan, Bang Arief Budiman (alm), Daniel Dhakidae, Rocky Gerung, Budi Murdono, Paulus Januar, Rachland Nashidik dan lainnya. Seringkali juga datang Bang Adnan Buyung Nasution (alm), Antok Murdianto (alm), Todung Mulya Lubis dan sebagainya. Sungguh memori akan obrolan-dialog di Fordem itu menjadiinspirasi dan renungan untuk esai saya di *Studi Islamika*.[2]

Bang Arief Budiman dan saya bersama para wartawan Kompas, Tempo, Jakarta Post, Jawa Pos dll terlibat mendirikan AJI (Aliansi Jurnalis Independen) di Wisma Sirnagalih Jabar setelah pembredelan *Tempo, Detik dan Editor..*

Forum Demokrasi diprasangkai, dicurigai dan direpresi oleh Orde Baru Pak Harto. Dosen Universitas Mustopo Beragama Paulus Yanuar yang juga merupakan anggota awal Fordem, menyatakan bahwa Fordem bukanlah reaksi terhadap ICMI. Fordem menekankan bahwa esensi dari Fordem adalah memperjuangkan kehidupan demokrasi dan membuat kehidupan berbangsa yang lebih baik.

"Sebenarnya kita melawan represi Orde Baru dan salah satu yang kita kritik ialah hegemoni negara, dalam bentuk pembentukanICMI," tutur Januar kepada tim Didaktika UNJ.

Dalam konteks melawan Orba, tidak hanya mahasiswa yang melawan Orba, bahkan dalam peran memperjuangkan demokrasi juga memunculkan kelompok intelektual, seperti Forum Demokrasi (Fordem) yang juga melakukan perlawanan terhadap demokrasi palsu / semu ala Orba itu.

---

[1] https://tirto.id/sebelum-main-politik-gus-dur-adalah-penulis-dan- intelektual-publik-epiX.

[2] Forum Demokrasi (Democratic Forum): An Intellectuals' Responses to the State and Political Islam, http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/ studia- islamika/ article/view/825. Jurnal Studia Islamika, Vol 2, No 4 (1995).

Dalam kiprahnya, Fordem sudah biasa dikerjain dan dibubarkan oleh penguasa Orba karena ianggap berbahaya, terlalu kritis dan macam-macam lainnya. Namun dengan cara kultural, Gus Dur mampu mengartikulasikan Fordem di media nasional dan membuat dunia internasional mengendus Fordem dan mengundang para aktornya bicara mengenai demokrasi di Indonesia di bawah represi Orde Baru waktu itu. Fordem adalah gerakan social-kultural yang relative luwes meski mungkin menjengkelkan pihak-pihak yang tidak suka.

Sebagai tokoh NU dan Fordem, Gus Dur masih sering didatangi elite penguasa untuk ''membantu'' Pak Harto, misalnya dengan jurus dewa mabuk,dia didorong sowan ke Mensesneg Moerdiono dan menggandeng Mbak Tutut ke pesantren-pesantren dan seterusnya. Sebagai kiai desa, Gus Dur tahu siapa dirinya dan kapan harus menggunakan jurus dewa mabuknya yang sering membuat publik geleng kepala dan gagal paham pula.

Asal tahu saja, Soeharto pernah membenci Gus Dur gara-gara tulisan Adam Schwarz dalam buku berjudul: *A Nation In Waiting: Indonesia in The 1900*. Dalam buku itu, Adam mengutip hasil wawancaranya dengan Gus Dur yang menyebut Soeharto "bodoh". Schwarz, wartawan majalah Far Eastern Economic Review yang berbasis di Hongkong itu menulis kalimat, "*That is the stupidity of Soeharto that he did not follow my advice*." (Itulah kebodohan Soeharto yang tidak mengikuti nasehat saya).

Soeharto juga semakin tak senang karena Gus Dur dan Fordem mendukung para aktivis melawan pemerintah Orba. Akibat pandangan dan sikapnya kritis itu, Gus Dur mendapat banyak tekanan dari pemerintahan. Berbagai upaya dilakukan oleh Soeharto untuk mendongkel Gus Dur dari posisinya di PBNU, namun gagal.

Adalah Cak Nur yang tidak pernah mau dipanggil ketemu Pak Harto selama menjabat sebagai Presiden RI dan baru jelang jatuh dalam krisis 1998,Cak Nur mau datang memenuhi undangan Pak Harto, namun Cak Nur kemudian justru membujuk dan mendesaknya mundur dari presiden RI. Soeharto pun menyerah, kalah.

Adapun alasan Cak Nur tidak sudi diundang ketemu Pak Harto sewaktu jaya-jayanya berkuasa, untuk sebagian karena Cak Nur sangat kecewa ketika Soeharto menolak Mohamad Natsir

(Bapak Masyumi/Mantan Perdana Menteri) untuk bertemu, dan Soeharto tidak mau berterimakasih kepada Pak Natsir yang telah menolong Soeharto dan rezimnya dalam melobi Jepang ntuk membantu penguasa Orba itu. Nurcholish Madjid adalah Natsir muda. Cak Nur (dan kita juga), tidak suka Pak Natsir sebagai pejuang-negarawan, direndahkan Pak Harto begitu saja. Cak Nur juga kritis terhadap rezim otoriter Soeharto yang getol KKN, korupsi kolusi nepotisme.

''Sok' jago' Pak Harto yang feodal itu, dia hanya tahu 'sebagian kecil'' siapa M Natsir,'' kata sesepuh Minangkabau yang enggan disebut namanya kepadaku.

Dalam buku "Demokrasi dan Toleransi dalam Represi Orde Baru," karya Virdika Rizky Utama, alumni Program Studi Pendidikan Sejarah UNJ, Virdika sempat wawancara tokoh aktivis Fordem, di antaranya Bondan Gunawan dan Rahmat Tolleng sebagai saksi mata yang terlibat dalam perkembangan forum tersebut.

Tokoh lain yang merupakan anggota Fordem yaitu Abdurrahman Wahid, Marsillam Simanjuntak, ASwab Mahasin, Rahman Tolleng, Bondan Gunawan, Awad Bahasoan, Frans Magnis Suseno, dan Todung Mulya Lubis. Keberadaan Fordem tidak bisa lepas dengan Abdurrahman Wahid, atau kerap disapa Gusdur. Menurut Virdika, pencantuman nama Gusdur sebagai Ketua Fordem menjadikan Fordem mendapatkan perlindungan dari Islam NU. Selain itu, Gusdur bisa menyalurkan gagasan politisnya melalui forum ini.

Demikianlah, Cak Nur dan Gus Dur dengan cara masing-masing melakukan *counter culture* dan kontra politik terhadap hegemoni kekuasaan Orba Pak Harto yang sebagai Bapak Bangsa atau Bapak Pembangunan, ternyata sangat represif dan seolah Raja Mataram yang tiada akhir.

Gus Dur dan Cak Nur, dua pembaharu Muslim terkemuka itu, dengan kemampuan, bakat alam dan intelektualitasnya telah berperan mengubah jalannya kekuasaan *praetorian* Orba Pak Harto, meski harus bersabar untuk waktu yang relative lama,lebih 30 tahun*. Lahu Al Fatihah* untuk kedua guru bangsa kita, yang kini telah tiada.***

KEADILAN SOSIAL DAN REVOLUSI MENTAL[1]

Oleh **Herdi Sahrasad**

SATU tahun pemerintahan Joko Widodo- Jusuf Kalla belum mampu mengurangi beban kemiskinan, kesenjangan ekonomi, dan ketakadilan sosial yang tajam.

Alih-alih memberantas kemiskinan, pada era Jokowi- Kalla justru terjadi peningkatan jumlah warga miskin mencapai setidaknya ratusan ribu orang akibat pelemahan rupiah, pelambatan ekonomi, dan merosotnya daya beli masyarakat. Sementara ekonomi Indonesia pada dasarnya liberal, kapitalistis, bercorak pasar bebas, nyaris seluruhnya dikuasai unsur eksternal, bukan rakyat pribumi asli Indonesia.

Persoalan yang sangat krusial sejak era Orde Baru adalah kesenjangan ekonomi dan ketidakadilan sosial serta dominasi modal yang terus-menerus membayangi keadaan bagai api dalam sekam. Rasio gini kita meningkat dari 0,4 menjadi 0,42 sehingga dapat diartikan kesenjangan ekonomi kita semakin tinggi. Dalam kaitan ini, kerusuhan Tolikara, Singkil, dan seterusnya tidak bisa dilepaskan dari persoalan ekonomi-politik dan sosial yang mencengkeram situasi- kondisi yang ada.

Belajar dari kesalahan

Kesenjangan ekonomi dan ketidakadilan sosial yang tajam itu terjadi sejak era Orde Baru. Pemerintahan Soeharto sering tampil dengan argumen bahwa yang penting ialah "memperbesar kue" untuk kemudian kelak dibagi secara adil dan merata. Argumennya, dengan memperbesar kue itu secepat mungkin, pembangunan ekonomi mengharuskan pemerintah mengikuti kebijakan untuk menyerahkan kegiatan pembangunan ekonomi sektor swasta kepada mereka yang "kompetitif" dan secara "obyektif" punya kemampuan yang andal.

[1] Kompas, 23/10/2015.

Konsekuensinya, Pak Harto menjatuhkan pilihan kepada para pelaku ekonomi dari kalangan warga masyarakat keturunan Tionghoa. Sebab, merekalah yang sampai saat itu memenuhi kriteria sebagai yang "kompetitif" dan secara "obyektif" berkemampuan. Dan, seolah-olah merupakan kemestian berlakunya hukum besi dalam persaingan bebas, kebijakan "obyektif" pemerintahan Orde Baru sampai era Reformasi di bidang ekonomi telah menjerumuskan masyarakat ke dalam "Darwinisme ekonomi". Dalam pertimbangan apa pun, sama sekali tidak adil bahwa ada 3-5 persen warga negara keturunan yang menguasai 70 persen ekonomi nasional.

Harus kita akui, dengan latar belakang jiwa kewirausahaan dalam sejarah yang panjang pada era Orde Baru para taipan Tionghoa terbukti menunjukkan kemampuan luar biasa. Saham "pembangunan nasional" yang yang mereka "sumbangkan" jauh di atas proporsinya secara berlipat ganda sehingga terjadi keganjilan besar bahwa 3 persen-4 persen warga Tionghoa menguasai 70 persen ekonomi nasional (Nurcholish Madjid, 1998). Menyedihkan: warga pribumi yang jumlahnya "cuma" 90-an persen dan rata-rata masih hidup di bawah garis kemiskinan, kebodohan, dan keterbelakangan serasa tidak diberi peluang yang sama.

Celakanya, menurut cendekiawan Nurcholish Madjid, kesuksesan Pak Harto juga telah membuatnya lengah sehingga lupa menarik pelajaran dari apa yang telah terjadi atas Bung Karno. Pak Harto mulai merasa dirinya tak tersaingi, bahkan tak tersentuh. Perasaan itu agaknya ia perluas untuk mencakup pula lingkungan keluarga dan kroni- kroninya. Secara kolektif, mereka semua merasa dapat berbuat apa saja tanpa khawatir kepada siapa pun juga.

Itulah beberapa blind spots Pak Harto yang menjerumuskannya pada pelanggaran etika dan moral negara-bangsa modern. Tak seperti Bung Karno yang jatuh dalam kehinaan, terutama alasan ideologis (dinilai terlalu dekat dengan PKI) dengan bumbu moralitas pribadi, Pak Harto jatuh dalam kehinaan terutama karena alasan moralitas, khususnya berupa berbagai penyelewengan dalam akronim KKN; korupsi, kolusi, dan nepotisme (Nurcholish Madjid, 1998).

Revolusi mental

Demikianlah, Jokowi bisa memetik hikmahnya agar tak mengulangi kesalahan rezim-rezim sebelumnya dalam kaitan pemerataan ekonomi dan keadilan sosial. Hemat saya, Jokowi harus memfokuskan diri dalam gerakan "revolusi mental". Revolusi mental itu pada hakikatnya adalah seruan untuk mengubah apa yang ada di dalam diri kita. Jokowi telah menggaungkan revolusi mental pada kampanye Pilpres 2014 ketika dia menilai bahwa reformasi yang dilaksanakan di Indonesia sejak tumbangnya rezim Soeharto tahun 1998 baru sebatas melakukan perombakan yang sifatnya institusional. Menurutnya, reformasi itu belum menyentuh paradigma, pola pikir, atau budaya politik kita dalam rangka pembangunan bangsa. Agar perubahan benar-benar bermakna dan berkesinambungan, serta sesuai dengan cita-cita proklamasi-merdeka, adil, dan makmur-Jokowi menyatakan perlunya kita melakukan revolusi mental.

Dalam kampanyenya, Jokowi meyakini bahwa pembangunan bangsa tidak mungkin maju kalau sekadar mengandalkan perombakan institusional tanpa melakukan perombakan manusianya atau sifat mereka yang menjalankansistem ini.

Oleh sebab itu, mengacu pada konsep revolusi mental, hemat penulis, sistem serta struktur ekonomi dan politik bernegara yang berlaku dan dipraktikkan sejak era Presiden Megawati Soekarnoputri dan Susilo Bambang Yudhoyono sampai dewasa ini harus direformasi dan dirombak total oleh pemerintahan Jokowi. Semua mesti dikembalikan ke pangkalnya: UUD 1945 yang telah diperbaiki, khususnya Pasal 33 dan Pasal 34.

Adapun yang mesti dibangun adalah keseluruhan isi Pasal 33 dan 34 UUD 1945 yang telah disempurnakan pada amendemen keempat. Hal ini tidak mudah, tetapi bisa dilakukan.

Untuk itu, meminjam gagasan sosiolog Mochtar Naim, seyogianya Presiden Jokowi menekankan skala prioritas pada beberapa hal. Pertama, membangun ekonomi kerakyatan atas asas kekeluargaan, Pasal 33 Ayat (1).

Kedua, bumi dan air serta kekayaan alam yang terkandung di dalamnya dipergunakan untuk sebesar-besar kemakmuran rakyat, Pasal 33 Ayat (3).

Ketiga, perekonomian nasional diselenggarakan berdasar atas demokrasi ekonomi dengan prinsip kebersamaan, efisiensi,

berkeadilan, berkelanjutan, berwawasan lingkungan, kemandirian, serta dengan menjaga ke seimbangan kemajuan dan kesatuan ekonomi nasional, Pasal 33 Ayat (4).

Keempat, fakir miskin dan anak-anak yang telantar dipelihara negara, Pasal 34 Ayat (1).

Kelima, negara harus terus mengembangkan sistem jaminan sosial bagi seluruh rakyat dan memberdayakan masyarakat yang lemah dan tidak mampu sesuai dengan martabat kemanusiaan, Pasal 34 Ayat (2).

Keenam, negara bertanggung jawab atas penyediaan fasilitas pelayanan kesehatan dan fasilitas pelayanan umum yang layak, Pasal 34 Ayat (3).

Dengan cara demikian, di tengah kecenderungan menguatnya neoliberalisme, Jokowi bisa membersitkan harapan di kalangan rakyat. Sebab, hanya harapan yang bisa memotivasi dan mendorong masyarakat melakukan perubahan demi terwujudnya pemerataan ekonomi dan keadilan sosial bagi seluruh rakyat. Ini penting agar mengacu humanisme transendentalnya Soedjatmoko, Indonesia menjadi bangsa yang bermartabat.***

MENJERNIHKAN POLITIK POPULISME

Oleh **Airlangga Pribadi Kusman**

TULISAN ini berusaha untuk menjernihkan diskusi tentang pengertian politik populisme sebelum melihatnya sebagai pisau analisis untuk melihat realitas politik yang tengah berlangsung di Indonesia.[1]

Mengingat kerancuan posisi teoritik dari Burhanuddin Muhtadi terkait pengertian populisme diantara referensi-referensi yang ia kemukakan, artikel tersebut langsung melompat dengan melakukan penghakiman sepihak atas realitas politik di Indonesia atas nama populisme sebagai sesuatu yang mendorong pada perdebatan yang tidak produktif dan tendensius. Sehingga argument dari artikel Burhanudin cenderung membawa khalayak pembaca untuk menghakimi istilah populisme sebagai sesuatu yang buruk tanpa sebelumnya memberikan klarifikasi secara jernihtentang pengertian politik populisme.

Dalam tradisi ilmu politik mainstream penilaian negatif terhadap fenomena politik populisme tersebut dapat dimaklumi, karena korpus tradisi politik liberal kerapkali menempatkan artikulasi politik populisme sebagai sebuah artikulasi politik massa terbelakang, anti-kemajuan dan cenderung menolak elite politik dan institusi politik demokratis. Populisme seperti ini dikemukakan sejak lama oleh Isaiah Berlin dkk (1968; 173-178) bahwa terdapat enam karakter yang merangkum seluruh varian dari populisme yaitu: Pertama, populisme memiliki komitmen untuk membangun komunitas yang terintegrasi dan masyarakat yang solid dan koheren.

Kedua, populisme memiliki karakter apolitis dalam pengertian tidak tertarik dan cenderung membenci institusi politik

[1] Tulisan ini sebagai response atas artikel Burhanuddin Muhtadi berjudul Populisme; Madu Atau Racun Bagi Demokrasi? (*indoprogress).*

karena kaum populis cenderung mempercayai masyarakat terlebih dahulu sebelum institusi negara.Ketiga, tendensi populisme yang cenderung ingin mengembalikan masyarakat pada kondisi alamiah dan spiritual sebelum masyarakat terdistorsi oleh efek kemodernan.Keempat, kecenderungan populisme yang ingin kembali pada masa lalu yang adiluhung.Kelima, kaum populis selalu memposisikan diri sebagai kelompok mayoritas dan Keenam, populisme seringkali muncul dalam masyarakat yang tengah menghadapi transisi menuju era modernisasi.Literatur klasik yang berpijak pada Isaiah Berlin dkk (1968) dan Peter Wiles inilah yang menjadi sumber dari akademisi kontemporer yang dikutip oleh Burhanuddin Muhtadi seperti Meny dan Surel (2002) yang secara sinis menyebut populisme sebagai patologi atau korupsi demokrasi karena kaum populis cenderung memanfaatkan demi kepentingan politik elektoral, propaganda dan kharisma personal untuk menarik konstituen ketimbang tampil sebagai edukator.

Dalam analisis politik kontemporer pembacaan-pembacaan sinis atas politik populisme ini selain dikemukakan untuk membaca artikulasi politik gerakan fasis di Eropa juga kerapkali digunakan untuk mengkritik artikulasi politik dari tampilnya kekuatan- kekuatan neo-sosialisme yang tengah mekar berkembang di Negara-negara Amerika Latin, Salah satunya tampak dari pembacaan sinis atas politik populisme Chavez oleh Michael Caughan (2004; 158, 160). Menurut Caughan bahwa karakter populisme Chavez dibangun melalui eksploitasi terhadap harapan mesianistik masyarakat kelas bawah, dania memenangkan pertarungan politik elektoral melalui janji-janji magis untuk mengentaskan kemiskinan dikalangan masyarakat miskin Venezuela. Chavez menempatkan dirinya sebagai figur mesianistik dengan orasi-orasi demagogis dan tradisi popular akar rumput yang membius kesadaran rakyat Venezuela.

Membaca Populisme secara Induktif

Kelemahan dari pembacaan sinis atas populisme yang berpijak pada literature-literatur klasik terhadap fenomena politik populisme adalah, perspektif seperti ini melupakan kontekstualitas struktur social dan ekonomi-politik serta historisitas dan pluralitas

dari artikulasi politik populisme, terutama dalam era yang lebih kontemporer. Dalam konteks mencari pemahaman baru atas politikpopulisme, maka perumusan teoritik atas fenomena ini tidak dapat hanya berpijak pada pembacaan secara deduktif berdasarkan atas teks-teks untuk memberikan penilaian atas artikulasi politik populisme, namun pemahaman akan fenomena populisme di era kontemporer semestinya berpijak pada pandangan induktif dengan melihat realitas dan kontekstualitas dari artikulasi politik populisme untuk mendapatkan pemahaman yang lebih jernih akan fenomena politik tersebut. Untuk melakukan pembacaan induktif atas fenomena politik populisme, maka artikulasi politik populis di Amerika Latin seperti tercermin dalam kemenangan politik dari gerakan chavismo Chaves, Evo Morales dan Rafael Correa (untuk menyebut beberapa gerakan politik Amerika Latin) menjadi contoh yang menarik untuk membaca realitas politik populisme.

Pertama, beberapa artikulasi politik populisme Amerika Latin kontemporer memang berangkat dari pembelahan politik radikal antara elite dan massa, serta kritik terhadap proses politik demokrasi elektoral yang tengah berlangsung. Namun penilaian gegabah atas artikulasi politik kalangan neo-sosialisme Amerika Latin sebagai tendensi politik populis anti institusi demokrasi menjadi sebuah penilaian yang gegabah. Penilaian terburu-buru dari akademisi yang melihat politik populisme Amerika Latin secara sinis ini melupakan, bahwa artikulasi politik neo-sosialisme di Amerika Latin bukanlah sebuah perlawanan terhadap lembaga demokrasi an-sich namun perlawanan terhadap pembajakan institusi-institusi demokrasi oleh kekuatan oligarchy, atau menurut istilah Fransisco Panizza dan Romina Miorelli (2009; 42) sebagai perlawanan rakyat terhadap kekuasaan *partyarchy* yang menghambat realisasi kondisi ekonomi-politik yang memberikan ruang partisipasi politik yang mendalam bagi publik untuk menentukan tatanan ekonomi-politik yang adil dalam ruang politik demokrasi. Disinilah maka artikulasi politik populisme Amerika Latin sejalan dengan apa yang disebut oleh Margareth Canovan (199; 8-9) sebagai dimensi redemptive (penebusan/pembebasan) dari demokrasi.

Kedua, pemahaman politik populisme secara homogen sebagai sebuah artikulasi politik yang menentang institusi demokrasi hanya karena artikulasi politik populis menentang praktik-praktik politik demokrasi juga problematis, mengingat bahwa korpus teoritik tradisi demokrasi memberikan ruang bagi urgensitas pendalaman dan perluasan demokrasi melampaui model demokrasi representative terbatas. Seperti diutarakan oleh Barry Cannon (2009; 2-3) bahwa David Held (2006) dalam *Models of Democracy* bahwa agar demokrasi dapat berkembang dan mendapatkan legitimasinya dihadapan rakyat, maka proses demokrasi harus diperluas dalam dua wilayah yang saling bergantung satu sama lain yaitu proses reformasi di level negara dan restrukturisasi diwilayah *civil society*. Cannon kemudian menguraikan bahwa apa yang tengah berlangsung di Amerika Latin seperti yang ditampilkan oleh gerakan populisme Chavismo di Venezuela melayani kebutuhan akan reformasi Negara dan restrukturisasi masyarakat sipil melalui perlawanan dengan pakta oligarkhi tradisional yang disebut sebagai puntofujismo baik melalui perubahan konstitusi menjadi lebih demokratik, penyediaan fasilitas public, perluasan akses pendidikan dan demokratisasi diwilayah ekonomi maupun politik.

Ketiga, klaim bahwa politik populisme adalah politik yang mundur kebelakang dan menolak kemajuan dan modernitas tidak dapat menjangkau secara utuh segenap artikulasi politik populisme. Adalah benar bahwa artikulasi politik populis seperti di Amerika Latin berangkat dari tradisi-tradisi kultural masyarakat seperti Chavez yang sering mengidentifikasi dirinya dengan visi transformatif pembebasan dari ajaran Yesus Kristus dan menarik inspirasi politiknya dari figur pemersatu Amerika Latin abd ke-19 Simon Bolivar dan pejuang sosialis Ernesto 'Che' Guevara yang telah menjadi legenda kolektif rakyat miskin di wilayah Amerika Latin. Namun demikian identifikasi diri terhadap tradisi-tradisi populi (rakyat) itu tidak serta merta menjadikan artikulasi politik populisme mencerminkan pembelaan terhadap keterbelakangan melawan modernitas, artikulasi gerakan lain seperti wacana politik kaum liberal Muslim Indonesia berbasis kaum Nahdliyin pun juga berbasis tradisi untuk mengartikulasikan pandangannya tentang makna kemajuan. Demikian pula kaum populis di Amerika Latin

mengidentifikasi dengan tradisi-tradisi kerakyatan untuk mengkonsolidasikan gagasan-gagasan kemajuan yang merkea yakini maupun transformasi structural politik demokrasi dan tatanan ekonomi yang mereka perjuangkan(Edgardo Lander 2008; 76-77; DL Raby 2006; 236).

Keempat, salah satu klaim yang kerapkali digunakan untuk menghakimi secara sinis politik populisme adalah ketergantungan massa pengikut terhadap kharisma maupun arahan dari tokoh pemimpin. Hal yang perludikoreksi dari klaim sepihak atas populisme tersebut adalah bahwa terdapat interdependensi antara kepemimpinan politik populisme (di Amerika Latin) dan gerakan sosial beserta kekuatan rakyat militan yang mendukungnya. Gerakan populisme (khususnya di Amerika Latin) bukan hanya tentang arah kepemimpinan dari pemimpin, namun juga dukungan rakyat dan gerakan akar rumput progresif dari buruh, petani, lingkungan dan perempuan yang menopangnya.Partisipasi politik jutaan warga dalam gerakan ekonomi-politik alternatif melawan kekuasaan oligarkhis yang diarahkan oleh karakter kepemimpinan populis dari ikon pemimpin secara interaktif arah kepemimpinan yang solid bagi artikulasi politik populisme (DL Raby 2006; 227-256).

Merumuskan Kembali Teori Politik Populisme

Berangkat dari realitas-realitas social konkret yang berbeda dengan penggambaran literature mainstream politik seperti diatas, maka secara teoritik politik populisme harus dirumuskan keluar dari penggambaran-penggambaran miring tentang politik populisme tanpa harus mengabaikan ada pula politik populisme yang bertendensi fasistik seperti diartikulasikan mulai dari Hitler sampai artikulasi politik kanan di Prancis yang dipimpin oleh Jean Marie Le Pen. Salah satu pandangan teoritik tentang populisme yang berbeda dengan perspektif-perspektif konotatif terkait istilah ini yang digunakan dalam tulisan ini adalah pandangan dikemukakan oleh teoritisi asal Argentina yaitu Ernesto Laclau (1977; 143-198). Laclau memahami populisme sebagai gerakan politik multi-kelas dan supra-kelas yang hadir dalam momen politik rapuhnya hegemonik kekuatan politik dominan yang memberi munculnya struktur kesempatan politik baru bagi

tampilnya gerakan politik akar rumput yang dipimpin oleh pemimpin kharismatik untuk mengartikulasikan wacana radikal anti-kemapanan.Menurut Laclau populisme sendiri pada dasarnya harus difahami dalam dua konteks yaitu secara structural terkait dengan kondisi momen-momen krisis structural ekonomi dan krisis institusi politik yang mendorong tampilnya politik Populisme dan populisme sebagai sebuah diskursus yang menghubungkan setiap elemen-elemen dari gerakan social dan politik yang terlibat didalamnya. Sebagai sebuah diskursus terbuka, ekspresi gerakan politik populisme bisa terartikulasikan dalam ekspresi politik kanan, tengah maupun kiri tergantung pada perimbangan formasi kekuatan sosial dalam arena politik disuatu negara dalam kondisi spesifik yang memunculkannya.

Populisme sendiri bukanlah sebuah ideologi politik yang bisadidefinisikan secara monolitik, namun sebuah teknik politik yang dapat muncul dalam berbagai fenomena politik yang berbeda.Populisme dapat termanifes dalam bentuk artikulasi fasisme Mussolini di Italia, Nazi di Jerman, dan saat ini oleh kekuatan politik Fascis Jean Marie Le Pen di Prancis maupun gerakan politik populisme progresif di Amerika Latin kontemporer. Yang mempersatukan populisme dalam segenap ragam ekspresi dan ideologi politiknya sebagai sebuah teknik politik adalah mereka semua menggunakan model mobilisasi politik yang massif, menggunakan tradisi populis yang tertanam di akar rumput dan digerakkan oleh kepemimpinan figur kharismatik yang memiliki kemampuan komunikasi politik yang handal, dan gerakan tersebut seringkali hadir ketika kekuatan hegemonik kelas dominan sedang runtuh (Ernesto Laclau 1977, 147-148).

Yang membedakan karakter ideologis dari proyek politik populisme adalah inkorporasi gugatan popular-demokratik (ekspresi politik demokratik akar rumput) dalam keseluruhan bangunan politik ideologis yang dikontrol oleh gerakan massa yang dipimpin oleh kekuatan borjuasi diluar formasi dominan oligarkhis dalam rezime politik yang tengah dilawan. Sebuah gerakan politik populis menjadi gerakan yang berkarakter reaktif dan bertendensi fascistik saat proses inkorporasi tuntutan-tuntutan popular-demokratik dari bawah dibelokkan dan berpisah dari artikulasi kepentingan rakyat yang tersisihkan maupun agenda-aganda

xenophobic dan rasis sehingga dikunci potensinya sebagai sebuah gerakan perlawanan liberatif-demokratik (Ernesto Laclau 1977; 174).

Politik Populisme di Indonesia?

Setelah mendiskusikan dan merumuskan teori populisme dalam bagian diatas, maka kita kembali untuk melihat bagaimana artikulasi politik populisme di Indonesia, benarkah artikulasi politik populisme dapat serta merta dilihat untuk membaca baik pembiaran pemerintahan Presiden SBY atas maraknya intoleransi atas ummat maupun protes-protes penolakan atas kenaikan BBM saat ini. Sepertinya jawabannya adalah tidak.

Terkait dengan maraknya intoleransi yang seperti diabaikan oleh pemerintahan SBY, hal itu tidak serta merta dapat dipandang sebagai artikulasi politik populis.Pembiaran Negara atas fenomena tirani mayoritas dalam bentuk maraknya intoleransi adalah sindrom dari kegagalan negara untuk mempertahankan hak-hak dasarnya sebagai warganegara ditengah tekanan artikulasi kultural dari populisme kanan yang tengah merebak.Dalam konteks demikian justru artikulasi politik populisme progresif yang berangkat dari artikulasi politik akar rumput dapat berpotensi untuk mengimbangi kekuatan-kekuatan anti-toleransi diatas.

Selanjutnya mengenai penolakan atas kenaikan BBM yang saat ini mengedepan bukan berarti pula bahwa gerakan ini adalah bentuk populisme yang irasional dan tidak produktif, mengingat bahwa basis social dan tampilnya kepemimpinan yang merepresentasikan politik populisme masih belum tampil di Indonesia. Sementara menilai penolakan kenaikan BBM sebagai gerakan yang irrasional juga menjadi penilaian yang terburu-buru sebelum proses dialog-dialog public untuk kebaikan bersama dibuka seluas-luasnya dalam ruang public kita.***

DILEMA MINORITAS INDONESIA; AGAMA, KULTUR (IN) TOLERANSI, DAN DILEMA MINORITAS DI INDONESIA

Oleh **Ahmad Najib Burhani**

SEJAK Maret 2020, ketika Indonesia sedang sibuk berperang menghadapi virus Korona atau COVID-19, ternyata sebagian dari masyarakat kita masih ada yang terjangkiti virus lain, yaitu virus intoleransi.

Diskriminasi dan intoleransi tidak berhenti di beberapa tempat. Pada 16 Maret 2020, sekelompok masa yang menamakan dirinya Aliansi Benteng Aqidah (ABA) menekan Bupati Bogor agar melarang Ahmadiyah. Pada 6 April 2020, Pemerintah Kabupaten Tasikmalaya melalui Bakorpakem berupaya menyegel Masjid Al-Aqso milik Jemaat Ahmadiyah di Singaparna. Pada 20 Juli 2020, ada penyegelan terhadap pasarean sesepuh Adat Karuhun Urang Sunda Wiwitan di Kuningan oleh Satpol PP. Dan terakhir, pada 8 Agustus 2020, sekelompok laskar membubarkan acara doa di Solo karena dianggap terkait tradisi Syiah.

Selain beberapa kasus tersebut, ada juga yang menggunakan COVID-19 sebagai alasan untuk semakin membenci atau melakukan stigma buruk terhadap etnis Tionghoa. Beberapa selebaran atau flyer juga dialamatkan kepada kelompok Syiah dengan menyebutkan bahwa Syiah lebih berbahaya dari COVID-19. Berbagai peristiwa itu menunjukkan bahwa ada sebagian dari kita yang masih tak suka terhadap mereka yang berbeda atau menganggap kebinekaan itu sebagai ancaman.

Orasi ini akan mengulas tentang mengapa persoalan diskriminasi terhadap minoritas itu kini seperti menjadi penyakit di Indonesia, dan juga di dunia, justru ketika dunia menjadi semakin tak berjarak dan demokrasi di negara kita semakin membaik. Orasi ini hendak menggarisbawahi satu faktor, yaitu

persoalan kultural yang menjadi pupuk dan lahan bagi berkembangnya diskriminasi dan intoleransi. Ada tiga persoalan yang secara khusus dibahas di sini, yaitu :

1) Dilema hubungan mayoritas-minoritas
2) Kultur intoleransi
3) Wawasan teoretis

Dilema Hubungan Mayoritas-Minoritas

Slavoj Zižek menggambarkan tentang adanya *racist, sectarian, and exclusivist fantasy* di sebagian masyarakat dunia saat ini. Gambaran tentang fantasi ini adalah sebagai berikut: *"If only they weren't here, life would be perfect, and society will be harmonious again"* (Seandainya mereka tak ada di sini, maka kehidupan ini akan menjadi sempurna dan masyarakat yang harmonis akan terwujud kembali). "Mereka" itu bisa berganti-ganti maknanya. Ia bisa berarti kelompok agama yang berbeda; kelompok seagama tapi memiliki keyakinan yang berbeda seperti Syiah dan Ahmadiyah; kelompok dari etnis atau warna kulit berbeda; dan mereka yang berbicara dengan bahasa yang berbeda. Mereka yangsering menjadi korban dari fantasi ini adalah berbagai kelompok minoritas.

Racist, sectarian, atau *exclusivist fantasy* ini tentu saja tak hanya terjadi di Indonesia. Ia juga terjadi di beberapa negara maju di Eropa, Amerika Serikat, Selandia Baru, dan lainnya. Penembakan di Masjid Al Noor di Christchurch, Selandia Baru, sering digambarkan sebagai ketakutan sebagian kelompok "kulit putih" terhadap kehadiran dan berkembangnya kelompok berbeda di negara itu. Di India, Hindutva kini seolah menjadi ideologi negara dan kebencian atau diskriminasi terhadap umat Islam sering terjadi.

Ketika saya berbicara tentang minoritas, maka yang dimaksudkan dengan istilah ini adalah mereka yang secara objektif menempati posisi yang tak menguntungkan dalam masyarakat. Mereka menghadapi beberapa persoalan sosial dan kebangsaan seperti terkait kebijakan publik, perlindungan hukum, dan stigma sosial. Nasib minoritas itu kerap seperti "simalakama"; apapun pilihannya, acapkali dipandang salah. Bagi etnis Tionghoa di Indonesia, terlibatdalam politik merupakan dilema. Jika bergabung dengan kelompok oposisi, mereka dituduh subversif. Jika

mendukung penguasa, mereka dicap oportunis. Jika menjauhi politik, mereka juga dianggap hanya mau cari untung sendiri dan tak mau berkorban untuk bangsa. Bagi minoritas agama di luar kelompok agama mainstream, istilah yang dipakai pemerintah menggambarkan posisi mereka. Dulu disebut "Aliran Sesat" atau "Aliran Sempalan" dan kini dipanggil "Kelompok Bermasalah". Mereka dikaji dan didata dengan tujuan dibina atau "dibawa ke jalan yang benar". Proses "minoritisasi" dapat dilihat sebagai konsekuensi relasional dari kekuasaan yang diproduksi maupun direproduksi oleh teknokrasi developmentalisme. Mereka yang dibayangkan 'tertinggal', 'terkebelakang', 'terpencil' diperlakukan sebagai subyek yang seolah tak memiliki sejarah, argumentasi dan agensi sosial.

KULTUR INTOLERANSI

Ada beberapa persoalan kultural yang menyebabkan sebagian orang tidak merasa bahwa telah terjadi berbagai diskriminasi dan intoleransi terhadap minoritas agama tertentu di negeri yang kita cintai ini. Saya membagi persoalan ini kepada lima kelompok: 1) *Messianic tendency*, 2) *False virtue* (kebajikan yang salah), 3) Narasi eufemistik tentang intoleransi, 4) *Mental construct* konservatif, dan 5) *delimited pluralism* (pluralisme yang terbatas).

Tendensi Ingin Jadi Juru Selamat (*Messianic Tendency*)

Seperti yang digambarkan Edward Said ketika melihat orang-orang Eropa menjajah penduduk Afrika dan Asia, mereka merasa apa yang mereka lakukan itu adalah *civilizing* (membuat masyarakat beradab), bukan colonializing (menjajah). Mereka menganggap masyarakat Asia dan Afrika waktu itu tidak beradab, tak berbudaya, terbelakang, atau bahkan dianggap setengah manusia (*half-human*).

Anehnya, logika seperti ini diadopsi oleh para misionaris, evangelis, dan juru dakwah ketika mereka bertemu dengan para pemeluk agama leluhur dan Penghayat Kepercayaan. Banyak dari mereka yang meyakini bahwa tindakan misi yang dilakukan adalah membuat mereka tercerahkan dan terbebaskan dari keterbelakangan. Mereka itu dianggap sebagai orang yang tak berperadaban, penyembah patung dan makhluk halus. Dalam salah

satu wawancara yang saya lakukan dengan beberapa pemuka agama di Medan, salah seorang dari mereka menyebutkan bahwa orang-orang Parmalim itu adalah orang-orang "kafir". Makna istilah ini agak berbeda dari pemahaman bahasa Arab yang umumnya dipakai. Arti "kafir" bukan hanya berbeda agama, tapi tidak beragama dan tersesat yang karenanya perlu diselamatkan. "Kafir" itu dekat maknanya dengan uncivilized people (orang yang tak berperadaban) atau orang barbar. Jadi, kehadiran para misionaris ke tanah Parmalim adalah untuk menawarkan peradaban dan menyelamatkan mereka.

Mirip dengan logika di atas adalah apa yang terjadi dalam peraturan perundangan seperti UU No. 1/PNPS/1965. Dalam penjelasan UU tersebut, misalnya, disebutkan: "Terhadap badan/aliran kebatinan, Pemerintah berusaha menyalurkannya kearah pandangan yang sehat dan kearah Ke-Tuhanan Yang Maha Esa." Para pengikut minoritas agama tertentu dianggap sebagai "tidak beragama" atau "belum beragama" atau mengikuti ajaran yang sesat dan tidak sehat, sehingga mereka perlu diobati dan dibawa kembali atau dibina kepada pemahaman agama yang sehat.

Kebajikan yang Salah (*False Virtue*)

Dalam wawancara dengan beberapa pelaku perusakan tempat ibadah dan diskriminasi terhadap minoritas agama, ada pernyataan-pernyataan yang mengejutkan dan menyedihkan. Sebagian dari mereka meyakini bahwa tindakan mereka itu bukanlah kejahatan atau dosa. Alih-alih dianggap sebagai kejahatan, mereka justru meyakini bahwa tindakan mereka itu adalah untuk memenuhi panggilan keagamaan. Soirin Ahmad Abdulah, sesepuh Front Pembela Islam (FPI) Bandung Raya, yang ikut perusakan Masjid An- Nasir milik Ahmadiyah, misalnya, mengatakan, "Kita tidak kapok. Untuk kebenaran apapun kami siap. Dipenjara itu hal biasa, itu ujlah. Kalau dibunuh itu syahid bagi kami". Tidak ada perasaan bersalah dalam aksi tersebut, bahkan itu dianggap sebagai sebuah jihad. Hal yang sama diungkapkan oleh penyerang gereja HKBP Bekasi, "Saya tidak pernah menyesal untuk berjihad di jalan Allah. Bagi mujahid, difitnah itu biasa, dipenjara itu uzlah, dibuang itu tamasya, dan dibunuh adalah syahid". Contoh seperti ini sangat banyak. Bahkan,

banyak yang meyakini bahwa menyerang kelompok semisal Ahmadiyah dan Syiah itu adalah sebuah virtue atau kesalehan.

Penggunaan paksaan dan kekerasan untuk mengajak kepada jalan yang benar atau keberagamaan yang sehat itu mengingatkan kepada apa yang dilakukan gereja pada zaman pertengahan dulu. Ketika itu geraja melakukan pengejaran kepada mereka yang dianggap heretics atau orang sesat atau melakukan witch-hunt terhadap mereka yang menyimpang dari ajaran agama yang "benar". Logika yang dipakai untuk melakukan pemaksaan itu bisa diringkaskan menjadi "we force them to the 'true path' in order to save or rescue them from the punishment of God in the hell" (kita memaksa mereka ke jalan yang benar adalah demi menyelamatkan mereka dari siksaan Tuhan di neraka). "By torturing them, we save them from hell" (dengan menyiksa mereka, maka kita sesungguhnya menyelamatkan mereka dari siksaan neraka). Jadi, mereka merasa melakukan sebuah misi dakwah, misi penyelamatan, ketika melakukan penyerangan dan penyiksaan terhadap kelompok yang dianggap sesat atau minoritas agama lainnya. Sebuah misi "suci" yang dilakukandengan kekejaman.

Narasi Eufemistik tentang Intoleransi (*Euphemistic Narrative of Intolerance*)

Berkembangnya budaya intoleransi di sekitar kita itu diantaranya direfleksikan dengan perubahan makna dari beberapa istilah yang pada awalnya bernilai positif. Beberapa istilah dan kalimat mutiara seperti "harmoni" telah bergeser maknanya dan menjadi eufimisme dari intoleransi. Harmoni memang merupakan kata kunci yang disetujui oleh semua elemen masyarakat. Namun ketika kultur intoleransi berkembang, harmoni itu lebih sering menjadi eufimisme daridiskriminasi yang disetujui oleh mayoritas.

Selain konsep harmoni yang kadang berubah maknanya menjadi kamuflasi dari diskriminasi, beberapa peribahasa lama juga berubah maknanya menjadi mendukung sikap yang diskriminatif. Salah satunya adalah dimana bumi dipijak di situ langit dijunjung. Ketika terjadi peristiwa Tanjung Balai 2016, peribahasa ini sering diucapkan oleh beberapa tokoh masyarakat ketika menjelaskan mengapa peristiwa itu terjadi. Sebagian dari mereka menganggap umat Buddha di Tanjung Balai itu sebagai "minoritas yang tak tahu diri" dan tak menjalankan peribahasa itu. Sebagai "tamu" dan minoritas, mereka mestinya tak membangun

tempat ibadah, Vihara, yang sangat tinggi dan menaruh patung lima meter di atas Vihara Tri Ratna itu. Apa yang mereka lakukan telah menggantikan posisi tanjung yang menjadi simbol kota itu dan menjadikan masjid yang ada di kota itu terlihat sangat kecil. Pendeknya, peribahasa lama itu kini berubah maknanya menjadi salah satu pembenaran untuk menekan kelompokminoritas.

Konstruksi Mental Konservatif

Berbagai kelompok garis keras bisa dengan nyaman melakukan penyerangan dan bahkan mengklaim apa yang mereka lakukan sebagai representasi dari mayoritas umat Islam karena kebanyakan dari kita diam saja. Inilah yang disebut mental construct konservatif. Sikap mental ini bisa didefinisikan sebagai "bentuk pemikiran yang mendukung, menyetujui, atau mendiamkan sikap-sikap intoleransi dan diskriminatif yang terjadi dalam masyarakat dan kadang berpikir bahwa berbagai kelompok yang diserang itu memang layak untuk diperlakukan seperti itu karena apa yang mereka lakukan selama ini dianggap meresahkan kenyamanan teologis kelompok mainstream". Mental construct ini memang lebih berada pada tataran pikiran, namun jika dibiarkan, hal ini bisa menjadi lahan subur bagi tumbuh dan berkembangnya aksi kekerasan atau bahkan terorisme.

Meski tak bisa disebut sebagai pelaku kekerasan, namun orang-orang yang memiliki mental construct konservatif itu menyebar dalam birokrasi pemerintah, kepolisian, kejaksaan, guru-guru sekolah, anggota DPR (Dewan Perwakilan Rakyat) dan MPR (Majelis Permusyawaratan Rakyat), Kementerian Agama, dan termasuk juga para wartawan atau jurnalis. Kelanjutan dari mental construct konservatif itu adalah lahirnya keberanian mengorbankan atau mengkompromikan hak-hak beragama kelompok minoritas. Ini terjadi, misalnya, di Bogor tahun 2015 lalu dengan beredarnya surat pemerintah tentang larangan penyelenggaraan peringatan Ashura oleh komunitas Syiah. Karena adanya ancaman penyerangan dari sekelompok orang, maka pemerintah mengambil kebijakan untuk melarang penyelenggaraan kegiatan agama di ruang publik yang dilakukan oleh kelompok Syiah.

Pluralisme Terbatas (*Delimited Pluralism*)

Pluralisme yang diadopsi bangsa Indonesia adalah pluralitas yang terbatas atau delimited pluralism. Hal ini bisa dilihat dari implementasi dari pluralisme dan toleransi yang lebih banyak ditujukan kepada mereka yang masuk kategori enam agama yang "diakui". Ini yang kemudian melahirkan favoritisme dan pelayanan penuh hanya kepada agama-agama yang "diakui" atau "resmi".

Pemahaman tentang adanya "delimited pluralism" juga melahirkan pengkelasan atau stratifikasi dalam melakukan pelayanan keagamaan. Ini, misalnya, tertuang dalam UU No. 1/PNPS/1965 yang masih diterapkan hingga sekarang. Tiga kategori agama tersebut adalah:

1) Kelompok enam agama yang "dipeluk oleh penduduk di Indonesia";
2) Kelompok agama yang disebut dalam PNPS/1965 sebagai yang "dibiarkan adanya", seperti Baha'i, Sikh, dan Yahudi;
3) Aliran atau Penghayat Kepercayaan yang jumlahnya cukup banyak dan tersebar di berbagai tempat di Indonesia;

Dalam stratifikasi tersebut, enam agama yang dipeluk mayoritas orang Indonesia mendapat beberapa keistimewaan. Mereka "mendapat jaminan seperti yang diberikan oleh Pasal 29 ayat 2 Undang-undang Dasar, juga mereka mendapat bantuan-bantuan dan perlindungan sepertiyang diberikan oleh pasal ini".

Wawasan Teoretis

Saya ingin menegaskan kembali pijakan awal saya bahwa minoritas adalah konsep tentang keberpihakan, sebuah kajian kemanusiaan yang memihak kepada mereka yang mengalami ketidakberuntungan di masyarakat, terutama karena sistem dan struktur negara dan masyarakat mendukung minoritisasi tersebut. Berpijak dari pemahaman itu, saya beranjak kepada theoretical insight yang pertama, yaitu tentang relativisme konsep minoritas, terutama jika dasar yang dipakai semata statistik. Ada kelompok masyarakat yang jumlahnya besar tetapi bisa disebut sebagai minoritas karena posisinya justru sebagai subordinate dari kekuasaan tertentu. Karena sistem patriarki, misalnya, perempuan yang jumlahnya sangat besar di masyarakat kadang disebut sebagai kelompok minoritas, atau "minoritas yang mayoritas".

Masih terkait dengan relativisme ini, minoritas adalah kenyataan sosiologis yang menunjukkan bahwa manusia itu tidak hanya memiliki satu identitas. Seorang Katolik Jawa, misalnya, maka secara etnis ia adalah bagian dari mayoritas. Namun dari segi afiliasi keagamaan, ia adalah minoritas. Pendeknya, setiap orang memiliki multiple identities (identitas yang banyak) yang menyebabkan bisa menjadi bagian dari mayoritas dan minoritas sekaligus.

Wawasan kedua adalah bahwa Kesesatan Lebih Dibenci Daripada Kekufuran. Mengapa kebencian sebagian umat Islam terhadap Ahmadiyah lebih besar dari kebencian mereka kepada umat yang secara utuh memiliki agama yang berbeda? Seperti kelompok yang dianggap 'sesat' lainnya, posisi Ahmadiyah dalam Islam terletak pada "an intense union of both nearness and remoteness" (kesatuan antara kedekatan dan kejauhan). Posisi struktural yang sulit inilah, yakni dikotomi bipolar antara sesama Muslim ini, yang diibaratkan pertengkaran di antara dua saudara kandung, yang membuat konflik antara kelompok Ahmadiyah dan kelompok Muslim mayoritas di Indonesia lebih membara dalam dendam kesumat.

Wawasan ketiga adalah bahwa Ortodoksi dan Heterodoksi Tidak Permanen. Bagaimana membedakan antara reformis dan orang sesat? Sekilas, perbedaan di antara keduanya sangatlah tipis—keduanya sama-sama mencoba memberikan interpretasi baru terhadap ajaran agama. Namun seiring berjalannya waktu, yang dianggap reformis itu akan dapat diterima secara sosial walaupun sebelumnya mendapat penolakan dari masyarakat.

Penutup

Dalam sejarah, kita memiliki tradisi toleransi yang kuat. Kita berharap intoleransi yang kita lihat saat ini hanyalah gejala sesaat. Pekerjaan kita sekarang adalah bagaimana toleransi menguat kembali di masyarakat dan itu sudah dilakukan di beberapa kota, seperti Wonosobo. Karena itu, ada empat rekomendasi untuk mengatasi problematika dan dilemma minoritas di Indonesia.

Pertama, penekanan dan pendekatan Hak-hak Asasi Manusia (HAM). Bahwa hak-hak beragama kelompok minoritas adalah termasuk kategori non-derogable rights (hak-hak yang bersifat

absolut yang tidak boleh dikurangi pemenuhannya oleh negara atau pihak mana pun, walau dalam keadaan darurat sekalipun).

Kedua, penekanan tentang adanya kewarganegaraan yang setara (non-differentiated citizenship) di Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), tanpa dibedakan berdasarkan agama atau etnis. Meski kewarganegaraan yang setara perlu menjadi prinsip, namun perlu disadari bahwa ada kelompok-kelompok yang perlu afirmasi politik tertentu dan menuntut negara untuk hadir.

Ketiga, menggunakan pendekatan teologis dengan menekankan bahwa sikap toleran terhadap minoritas bukanlan sesuatu yang asing dari agama. Bahwa bersikap baik kepada mereka yang lemah, kelompok minoritas, subordinate, atau mustadh'afin adalah panggilan suci agama dan perintah Allah. Keempat, pemerintah perlu memberikan peace education (pendidikan perdamaian) kepada putra-putri bangsa dan memberlakukan kebijakan yang non-diskriminatif.***

KALA PASAR MENCIPTA NEGARA

Oleh **Ade M Wirasenjaya**

SALAH satu perkembangan yang tak bisa diabaikan dalam globalisasi saat ini adalah munculnya lembaga-lembaga internasional yang kemudian dijadikan proyeksi kekuasaan ekonomi-politik terutama oleh negara-negara ekonomi utama. Partisipasi negara-negara berkembang tentu saja ada. Namun, mekanisme voting power dalam pengambilan keputusan di sejumlah lembaga ekonomi internasional pada akhirnya menunjukkan garis batas mana partisipasi dan mana dominasi.

Upaya-upaya dunia untuk membangun arsitektur multilateral yang dianggap bisa mengatasi kebuntuan dan ketegangan dari pola-pola kerja sama bilateral—khususnya dalam bidang ekonomi dan perdagangan—mulai melahirkan sejumlah kesangsian, terutama ketika argumen tentang ”pasar yang bisa bekerja secara alamiah” tampaknya lebih merupakan sebuah dogma ketimbang paradigma.

Jauh dari bayangan kaum neoliberal yang melihat lembaga-lembaga internasional baru sebagai sebuah konsensus global, riwayat lembaga-lembaga tersebut memperlihatkan logika, mode produksi dan tendensi yang jauh dari upaya pengaturan ekonomi global.

Imajinasi Karl Polanyi dalam karyanya yang masyhur, *The Great Transformation* (1944) tentang akan munculnya pasar yang bekerja secara mandiri dan sukarela, terus mengalami ”subversi” justru dari negara-negara industri utama.

Bagi Polanyi, tak ada satu pun entitas di luar pasar yang bisa campur tangan untuk mengendalikan proses berlangsungnya hukum pasar, termasuk di dalamnya negara. Berbagai momentum sejarah, di mana perdagangan dunia mencapai pada bentuknya yang mampu mengakomodasi semua aktor perdagangan seperti pada abad ke-18 dan 19, dibayangkan Polanyi sebagai gugusan sejarah yang kelak akan membentuk pasar swatata.

Strukturisasi ”rigid”

Kekuatan ekonomi dunia justru mengalami strukturisasi yang amat rigid dan timpang pada abad ke-20 hingga sekarang.

Pasar swatata yang dibayangkan Polanyi mengalami keruntuhan ketika pelaku-pelaku ekonomi dunia dari bekas negara penjajah menjadi kekuatan ekonomi raksasa dan serangkaian kebijakan penyesuaian terhadap struktur kapitalisme tersebut semakin menciptakan hadirnya aspek non-ekonomi dalam integrasi negara pasca kolonial terhadap rezim pasar global.

Di lain pihak, ketiadaan pasar yang ”bekerja untuk dirinya sendiri” juga dilengkapi dengan absennya kekuatan revolusi sebagaimana dibayangkan kalangan marxis dan blok anti kapitalis lainnya. Ini membuat agenda rezim neoliberal semakin kuat dan bertambah solid.

Ekspansi pasar dalam rezim neoliberal ditandai dengan posisi yang berubah dari status negara dan pasar di negara-negara yang ekonominya sangat kuat, seperti Amerika Utara dan Uni Eropa, dibandingkan dengan relasi pasar dan negara yang berlangsung di negara pasca kolonial.

Di negara-negara yang ekonominya sangat kuat, terjadi gejala negara mencipta pasar (*state make market),* sedangkan di negara pasca kolonial, berlaku sebaliknya, pasar mencipta negara (*market make state*). Momentum state make market bisa ditelusuri pada rentang fase kolonialisme ketika bangsa-bangsa Eropa mengirimkan utusan dagangnya untuk mengambil barang-barang mentah dan hasil bumi dari tanah jajahan mereka di Asia, Afrika, dan juga Amerika Latin.

Setelah negara-negara berkembang tersebut menjadi negara merdeka secara formal, momentumstate make market tersebut berlanjut dalam pembentukan lembaga-lembaga pemberi bantuan, baik supervisi maupun asistensi proyek-proyek pembangunan negara-negara pasca kolonial.

Negara-negara bekas penjajah kemudian dilibatkan dalam evolusi rezim ekonomi internasional, seperti IMF, Bank Dunia, dan WTO, yang kemudian menjadi pilar penting hubungan baru negara maju dan berkembang.

Pasar dan negara

Sebaliknya, gejala kedua—pasar mencipta negara—bisa ditelusuri dalam serangkaian operasi ataupun regulasi yang dihasilkan rezim ekonomi global yang kemudian menjadi *blue-print*

politik di banyak negara pasca kolonial. Fenomena market make state begitu kuat dalam agenda-agenda politik dari rezim pasar bebas di negara pasca kolonial seperti Indonesia. Lahirnya Konsensus Washington pada tahun 1990-an semakin menggenapkan koordinasi dan pelembagaan globalisasi ke dalam sistem bak mesin penyedot (*steam engine)* global. Fase pelembagaan pun berlanjut pada fase pengarusutamaan (*mainstreaming*).

Hadirnya lembaga-lembaga ekstra negara, dalam beberapa hal, telah mendorong tatanan dunia yang relatif lebih bisa dikontrol dan diawasi bersama. Namun, ”bisa dikontrol” dan ”diawasi bersama” kini justru yang menjadi ajang sengketa dan pertikaian antarnegara.

Seperti yang secara jeli diingatkan *Kompas* melalui tajuknya (6/1/13), kerja sama multilateral tidak seharusnya membuat negara-negara berkembang mengubah rute akuntabilitasnya.

Seluruh upaya multilateral—terutama dalam bidang ekonomi dan perdagangan—tidak semata-mata didorong untuk ”menyelamatkan muka para pemimpin di dunia internasional”, tetapi harus mampu menyelamatkan hidup bagi sebanyak mungkin masyarakat di dalam negara.

Barangkali apa yang dilakukan India dalam perundingan WTO di Bali menjadi semacam rute yang amat pahit, tetapi juga dibutuhkan, agar kontrol pasar terhadap akuntabilitas penyelenggaraan negara tidak terlalu dalam.

Bagaimanapun, penyelenggara negara tetap harus membuka telinga dan hati mereka pada suara-suara petani, nelayan, dan masyarakat marjinal di negerinya di tengah gemuruh oktopus *korporasi global* yang selalu di-back up oleh negara mereka. ***

JEJAK ASKETISME INTELEKTUAL

Oleh **Bandung Mawardi**

SEJARAH intelektual kerap diperkarakan dalam ranah kekuasaan. Wacana pengetahuan dan kekuasaan telah menjadi dominasi dalam pembentukan Indonesia dan konstruksi identitas intelektual. Pembacaan dan penafsiran intelektual dalam ranah kultural dan spiritual masih jarang diungkapkan dengan pelbagai alasan. Kondisi ini mungkin jadi dalil untuk Sartono Kartodirdjo (1921-2007) mengeluarkan risalah Asketisme Intelektual (1999). Risalah pendek ini menjadi tanda tanya dan tanda seru untuk publik memikirkan ulang identitas dan peran intelektual di negeriini.

Risalah itu menjadi jalan lain untuk penyadaran bahwa kelahiran intelektual di negeri ini ditentukan oleh orientasi kultural-spiritual. Persemaian intelektual pada abad XX memang ada dalam bayang-bayang kuasa kolonialisme dan globalisasi, tapi masih memberi jalan untuk pilihan pada individu untuk mengafirmasi diri dalam olah kultural dan spiritual. Asketisme merupakan ikhtiar menjadi manusia- intelektual tanpa melupakan akar dan jejak sebagai fondasi. Wacana dan praktek asketisme intelektual pada saat ini mungkin ada di pinggiran tapi tidak bisa disepelekan.

Tokoh

Sartono Kartodirdjo lahir dan tumbuh dalam lingkungan kultural Jawa. Ahli sejarah ini memang melakukan petualangan pengetahuan ke pelbagai peradaban, tapi kentara memiliki akar kuat kejawaan. Ilmu sejarah justru mengantarkan Sartono pada kesadaran dan pencerahan terhadap hikmah Jawa. Hikmah Jawa ini memiliki keunikan ketika disandingkan dengan hikmah dari pelbagai peradaban dan agama. Sartono pun mafhum bahwa menjadi intelektual membutuhkan olah jiwa atau laku dan bukan sekadar urusan akademik dan kekuasaan.

Sartono mengungkapkan bahwa asketisme dilakoni dengan olah jiwa dalam moral dan spiritual dengan menghilangkan keinginan atau hawa nafsu jasmaniah. Definisi ini mendapati pembenaran dalam ajaran Wedhatama gubahan Mangkunegara IV mengenai mesu budi. Ajaran mesu budi ini dalam konteks Jawa berkaitan dengan nglakoni, prihatin, dan mengorientasikan diri dalam "dunia-dalam?. Pengertian konklusif dari mesu budi adalah kepemilikan etos dalam ikhtiar intelektual untuk memberi kontribusi dalam ilmu pengetahuan, seni, teknologi, atau politik. Asketisme intelektual itu menjadi identik dengan Sartono Kartodirdjo karena proses menjalani hidup mengaitkan diri dalam orientasi kultural-spiritual Jawa.

Catatan mengenai asketisme intelektual pada masa lalu bisa dicontohkan pada sosok Sosrokartono (1877-1952). Intelektual ini memiliki reputasi internasional karena otoritas pengetahuan dan penguasaan terhadap belasan bahasa asing. Sosrokartono tumbuh pada awal abad XX sebagai masa persemaian modernitas di Hindia Belanda. Gelar akademik dan pergaulan intelektual di Barat tidak membuat Sosrokartono larut dalam sihir rasionalitas-modernitas. Kesadaran kultural-spiritual Jawa masih kental dan disemaikan. Godaan-godaan politik-kekuasaan tidak diladeni dengan tunduk atau takut. Sosrokartono justru memilih pulang ke negeri sendiri. Asketisme dijalani dengan tapa brata (bertapa-meditasi), sebagai fondasi untuk pengajaran kepada sesama. Inilah pengabdian dari jalan asketisme intelektual.

Asketisme intelektual juga tampak pada sosok Soedjatmoko (1922-1989). Intelektual ini sejak mula sadar bahwa ikhtiar dan kerja intelektual mesti memiliki tarikan dengan akar tradisi. Soedjatmoko sendiri mengafirmasi kejawaan untuk memberi penggenapan dalam dialektika rasionalitas-spiritualitas. Asketisme terbentuk dalam pergulatan nilai dan peka untuk memberi tanggapan terhadap fakta-fakta sosial. Kaum intelektual di tengah bangsa sedang berkembang, tanpa kesanggupan mengembangkan hubungan dengan tradisi, akan tersisihkan atau teralienasi. Kesadaran dalam laku intelektual itu menentukan pemikiran-pemikiran Soedjtamoko cenderung memiliki akar-akar tradisi Jawa dan kontekstual. Revitalisasi menjadi kunci untuk mengolah tradisi dalam arus dan alur progresivitas zaman.

Jalan asketisme intelektual Sosrokartono, Soedjatmoko, dan Sartono Kartodirdjo itu kentara jarang ditempuh oleh para intelektual mutakhir. Sejarah terus mencatat bahwa keintiman intelektual dan kekuasaan tak bisa dimungkiri. Model ini mengandung hukum transaksi dan kompensasi. Intelektual susah menghindar dari godaan untuk masuk atau tunduk dalam kekuasaan. Pengabdian terhadap penguasa kadang jadi tindakan pragmatis atas nama status sosial dan material. Sosok intelektual mengalami dilema ketika dia tidak sanggup menghadapi kekuasaan dengan arif sebagai konsekuensi mesu budi.

Spirit kepakaran

Sartono mengungkapkan bahwa inti dari asketisme intelektual adalah pemunculan spirit kepakaran (expertise) dari intelektual. Kepakaran ini mesti memenuhi nilai-nilai: otoritas, otonomi, otentisitas, dan integritas. Nilai-nilai idealistik ini mungkin susah dibuktikan untuk menilai kehadiran sosok-sosok intelektual di negeri ini. Kaum intelektual mutakhir justru repot untuk menjadi pegawai negeri, mengurus proyek, atau mencari jabatan. Sikap pragmatis ditampilkan berbarengan dengan ketiadaan penghargaan dari negara terhadap jerih payah kaum intelektual. Kontradiksi terus terjadi tanpa janji ada penemuan solusi.

Asketisme intelektual mungkin solusi, tapi susah dijalani. Sistem pendidikan, sistem politik, tatanan sosial, dan lakon kultural mutakhir seperti jadi jerat dari hukum pasar. Modernitas dan kapitalisme telah mengajarkan bahwa hidup itu berat dan mesti dilakoni dengan kelihaian agar tak mati sia-sia. Ajaran itu lalu memunculkan risiko keserakahan dan pragmatisme. Kaum intelektual sebagai penyeru kesadaran kadang masuk dalam jerat-jerat itu, karena memperhitungkan pamrih dan pelbagai pengorbanan ketika menempuh pendidikan.

Siapa mau menempuhi jejak asketisme intelektual pada hari ini? Negeri ini telah sesak dengan intrik politik dan keramaian pasar. Kaum intelektual tanpa sungkan mengabdikan diri pada kekuasaan melalui partai politik, parlemen, kabinet, atau institusi negara tanpa kesadaran terhadap anutan kultural-spiritual. Keintelektualan bisa saja digadaikan untuk merayakan pamrih-

pamrih duniawi. Asketisme intelektual mungkin jadi jalan kecil dan sepi. Begitu.***

DUA TANAH SUCI UMAT ISLAM: MENGGUGAT KEMBALI KEPENGURUSAN ATAS MAKKAH DAN MADINAH

Oleh **Adrian Perkasa**

PADA akhir Maret lalu beredar rilis dari Pemerintah Kerajaan Arab Saudi terkait rencana ibadah haji tahun 2020 atau 1441 Hijriah. Melalui Menteri Urusan Haji, mereka menyarankan agar calon jamaah haji dari seluruh dunia memikirkan ulang rencana keberangkatannya sampai ada pemberitahuan resmi dari pemerintah Arab Saudi. Situasi ini muncul sebagai respon atas semakin meluasnya wabah Corona hingga dinyatakan sebagai pandemik. Rilis tersebut melengkapi dari maklumat penghentian sementara pelaksanaan ibadah Umrah beberapa waktu sebelumnya.

Bagi beberapa kalangan, kebijakan penutupan atas dua tanah suci dan kemungkinan ditiadakannya ibadah haji tahun ini dikaitkan dengan tanda-tanda semakin dekatnya hari kiamat. Bahkan beberapa pesan yang penulis terima dalam grup-grup media sosial seperti WhatsApp menyebutkan bahwa apabila tidak ada lagi yang melakukan thawaf di Makkah niscaya dunia akan hancur. Apabila kita membacacatatan sejarah, peristiwa ditutupnya dua tanah suci termasuk peniadaan ibadah haji pernah terjadi beberapa kali. Latar belakang penutupan tersebut bermacam-macam mulai dari banjir besar pada abad ke-17, wabah penyakit pada abad abad ke-19, dan berkali-kali pergolakan politik hingga yang terakhir terjadi pada tahun 1979.

Terlepas dari itu semua, sebagaimana yang disebutkan Arundhati Roy (2020) bahwa pandemi ini bisa dilihat sebagai sebuah portal atau pintu gerbang untuk membayangkan suatu tatanan dunia yang baru. Senafas dengan ide tersebut, tulisan ini mengajak untuk memikirkan kembali bagaimana sebuah negara

bangsa bisa memiliki wewenang begitu besar atas tanah suci termasuk dengan melakukan penghentian atas ibadah Umrah dan juga kemungkinan ibadah haji. Memang sudah tampak kegelisahan di kalangan umat Islam atas ketidakpastian berlangsungnya ibadah haji pada tahun ini seperti yang disuarakan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI). Melalui Ketua Dewan Pertimbangannya, MUI mendesak agar Organisasi Kerjasama Islam (OKI) agar segera melangsungkan sidang darurat untuk membahas terkait persoalan ini dan meminta agar Kerajaan Arab Saudi memperhatikan masukan dari negara-negara lainnya.

Apa yang disuarakan oleh MUI tersebut memang adalah suatu hal yang wajar. Apalagi dengan penduduknya yang mayoritas Islam dan calon jamaah hajinya telah mengantri hingga belasan tahun ke depan, tentu aspirasi Indonesia juga harus tersampaikan. Masalahnya adalah seberapa efektifkah desakan ataupun jika ada resolusi dari OKI kepada Kerajaan Arab Saudi terhadap keputusan pelaksanaan ibadah haji? Apalagi jika menilik dari beberapa kajian terkait organisasi ini salah satu kelemahan terbesar dari OKI adalah tidak adanya kekuatan supranasional yang dimiliki sehingga tidak dapat melakukan intervensi apapun terhadap kebijakan yang diambil oleh negara anggotanya (Hossain, 2012). Maka seharusnya kita bisa membayangkan solusi yang lebih baik daripada sekedar menyampaikan aspirasi melalui OKI.

Salah satu alternatif untuk membayangkan solusi tersebut adalah dengan membaca ulang kembali sejarah dua tanah suci dan kaitannya dengan kerajaan Arab Saudi yang hingga kini menguasainya. Mungkin bagi sebagian besar dari umat muslim dewasa ini adalah suatu hal yang wajar menganggap bahwa Makkah dan Madinah identik dengan Arab Saudi. Ketika kita hendak berkunjung ke sana melaksanakan ibadah Umrah maupun Haji, kita membutuhkan visa dari Kerajaan Arab Saudi ataupun paspor khusus. Pengurusan visa tersebut tentu saja tidak cuma-cuma, ada biaya yang harus kita bayarkan ke kerajaan Saudi.

Sama dengan ketika kita hendak bepergian ke negara-negara lainnya. Selain dari ongkos visa, banyak keuntungan yang mengalir ke dalam kas kerajaan itu seperti pajak dari apa yang kita belanjakan di sana, baik untuk keperluan ibadah, kebutuhan hidup sehari-hari, hingga belanja beraneka ragam buah tangan.

Sejak berkuasanya Dinasti Saud atas Hijaz tahun 1926, arus jamaah haji yang tiap tahun terus bertambah memiliki fungsi ekonomi penting yang vital. Uang yang dibawa dan dibelanjakan oleh para jamaah haji merupakan sumber pendapatan utama negeri itu. Tak heran segera setelah kekuasaan atas Hijaz terkonsolidasi, Kerajaan Saudi Arabia menjalin hubungan baik dengan negara-negara muslim termasuk Indonesia yang masih menjadi jajahan Belanda.

Berbagai cara dilakukan dengan dalih macam-macam untuk melegitimasi penguasa baru dua tanah suci. Raja Ibnu Saud menentang kegiatan pan-Islamisme maupun kegiatan nasionalis di antara jamaah haji. Tentu kebijakan ini akan menyenangkan negara-negara penjajah seperti Inggris, Perancis, Belanda dan lainnya.

Cara lainnya adalah memperketat jalur pengamanan jamaah haji. Dalam catatan-catatan masa lalu dengan mudah bisa didapatkan bagaimana bahaya yang harus ditempuh seorang calon jamaah haji sedari awal keberangkatannya di tanah air hingga berbagai ancaman di kawasan Hijaz sendiri.

Menurut Snouck Hurgronje yang pernah mengamati secara langsung situasi di sana, jamaah haji dari Indonesia merupakan umpan yang paling empuk bagi pemeras dan penipu. Dari seluruh orang asing yang, kelompok inilah yang paling dihabisi harta bendanya. Wiranatakoesoema, bupati Bandung yang berhaji pada tahun 1924 juga menyatakan bahwa para jamaah haji dari Indonesia kerap ditipu dengan pelbagai cara baik oleh pedagang, pemandu jalan, dan kelompok-kelompok lainnya. Setelah berkuasa, Kerajaan Saudi Arabia terus menerus berupaya meminimalisir hal tersebut agar jamaah haji tetap berdatangan.

Selain itu rejim tersebut juga berusaha mendorong minat terhadap umat Islam di seluruh dunia melalui propaganda. Secara berkala dikirim agen-agen dakwah yang berfungsi sekaligus propagandis ke berbagai negara termasuk Hindia Belanda. Media cetak yang pro kerajaan Saudi mendukung propaganda tersebut. Naiknya presentase jamaah haji dari Hindia Belanda pada akhir tahun 1920an yang menyumbang sekitar 40% dari seluruh jamaah haji bisa menjadi salah satu indikator keberhasilan (Vredenbregt, 1962). Kerajaan Saudi juga mengatur kegiatan para syekh yang tugas utamanya sebagai pembimbing jamaah haji dan memberikan

pajak khusus yang lebih tinggi daripada yang pernah dikenakan sebelumnya. Maka, tentu bisa dilihat bagaimana kesejajaran kepentingan antara pemerintah kolonial khususnya masalah politik, pihak perantara jamaah haji baik para syekh maupun perusahaan-perusahaan pelayaran dengan rejim Saudi yang menggantungkan sumber pendapatannya dari ibadah haji. Situasi ini baru berubah pasca Perang Dunia Kedua dimana pendapatan Kerajaan Saudi dari minyak bumi jauh melampaui pendapatan dari ibadah haji.

Setelah mengalami booming minyak selama beberapadekade, tampaknya sektor tersebut tidak bisa terus menerus menjadi sumber pendapatan utama Saudi Arabia. Kembali rejim Saudi melirik ibadah haji sebagai strategi untuk mengantisipasi hal tersebut. Dalam kajian termutakhir yang dilakukan Quranshi (2019), industri pariwisata menyumbang 2,4 % dari produk domestik bruto Kerajaan Arab Saudi dan diprediksi menyentuh angka 5,7 % pada tahun 2020. Pada tahun 2015, jumlah total jamaah yang melawat ke Makkahdan Madinah mencapai 19 juta orang lebih yang terdiri atas 2,95 juta orang jamaah Haji dan 14 juta lebih jamaah Umrah. Hanya pada tahun 2013 dan 2016 saja terdapat penurunan angka kunjungan yang kemungkinan terjadi karena masifnya pembangunan infrastruktur di sekitar Masjidil Haram Makkah. Pemerintah Kerajaan Arab Saudi sendiri telah melansir "Vision 2030" dimana terdapat serangkaian strategi untuk meningkatkan perekonomian negara tersebut termasuk di dalamnya mengatur tentang ibadah Haji dan Umrah.

Berkaca dari hal tersebut, maka tak heran proyek- proyek pembangunan dilancarkan secara besar-besaran di kedua tanah suci tersebut. Bagi mereka yang berkesempatan untuk melaksanakan ibadah Haji ataupun Umrah sebelum tahun 2010 kemudian kembali lagi ke sana beberapa tahun belakangan ini niscaya akan merasakan berbagai perubahan drastis khususnya di wilayah Masjidil Haram Makkah dan Masjid Nabawi Madinah. Mungkin hal yang paling mencolok adalah berdirinya menara pencakar langit termasuk hotel berbintang dan pusat perbelanjaan persis di seberang (atau bahkan menyatu) dengan Masjidil Haram. Tentu dari fenomena ini tak sulit untuk melihat bagaimana urusan ekonomi berkelindan erat dengan urusan ibadah yang sakral.

Gelar Khadim al-Haramayn al-Syarifayn atau Pelayan Dua Tanah Suci yang dipakai oleh Raja Arab Saudi pun bisa dibaca bahwa selain melayani urusan-urusan peribadatan, sang pelayan juga harus melayani kepentingan-kepentingan ekonomi. Titel Pelayan Dua Tanah Suci sendiri bukanlah hal yang baru. Kembali membuka lembaran sejarah ke masa yang lebih lampau, kita bisa mendapati bahwa gelar tersebut telah dipakai jauh sebelum adanya Dinasti Saud. Ada pendapat yang menyebutkan gelar ini pertama kali dipakai oleh Shalahuddin Al-Ayyubi atau Saladin ketika terlibat dalam Perang Salib. Sebutan ini kemudian disematkan juga kepada Sultan Selim I dari Turki Utsmani pada saat ia berkuasa. Menurut Soleimani (2016) gelar ini dipakai untuk meneguhkan statusnya sebagai khalifah yang tidak berasal dari Arab. Dalam sejarah Kerajaan Arab Saudi sendiri, gelar Pelayan Dua Tanah Suci baru benar-benar dipropagandakan oleh Raja Fahd pada tahun 1987 khususnya setelah terjadi gugatan dari Iran atas insiden yang terjadi pada saat pelaksanaan ibadah Haji di tahun yang sama.

Gugatan atas kepengurusan Dua Tanah Suci oleh dinasti Saud tidak hanya dilakukan oleh rejim Syiah saja. Seperti yang telah disebutkan sebelumnya bahwa pada tahun 1979 terjadi penutupan atas tanah suci Makkah. Gerakan bersenjata yang diinisiasi oleh Jamaa al-Salafiya al-Muhtasiba berhasil melakukan pengepungan atas Masjidil Haram dan menguasainya selama dua minggu. Pencetus gerakan ini adalah Juhayman al-Utaybi yang mengklaim bahwa sang Mahdi telah datang seperti dijanjikan oleh Rasulullah SAW. Menurut Juhayman dan pengikutnya, sosok al-Mahdi terdapat pada diri Muhammad bin Abdullah al-Qahtani yang juga saudara iparnya. Bersamaan dengan pengepungan Masjidil Haram, kelompok ini mengumumkan kehadiran al-Mahdi kepada seluruh jamaah yang ada di dalam masjid dan sekitar Ka'bah. Seiring dengan hadirnya sosok Mahdi, maka raja Khalid yang saat itu berkuasa dari Dinasti Saud juga harus disingkirkan kekuasaannya atas Makkah dan Madinah.

Dari aspek teologis, apa yang diyakini dan dijalankan oleh kelompok yang dipimpin oleh Juhayman tidak berlawanan dengan penguasa Kerajaan Arab Saudi. Lebih lagi keluarga Juhayman termasuk dekat dengan keluarga Saud sejak masa perjuangan mendirikan Kerajaan Arab Saudi. Juhayman sendiri sebelumnya

merupakan anggota dari Garda Nasional dan murid dari Syekh Abdul Aziz bin Baz yang kemudian menjadi Mufti Besar Kerajaan Arab Saudi. Alasan utama yang memicu berdirinya gerakan ini adalah anggapan Juhayman terhadap perkembangan kehidupan sosial negara tersebut yang semakin menjauh dari ajaran Islam. Menurutnya berkah kemakmuran yang didapatkan dari hasil minyak bumi menyebabkan terjadinya kemerosotan moral masyarakat. Konsumerisme semakin tidak terbendung sehingga menyingkirkan nilai-nilai yang diajarkan oleh agama Islam. Maka kedatangan sang Mahdi akan memulihkan kembali tatanan masyarakat sesuai dengan Quran dan Hadits Nabi.

Pada akhirnya, gerakan yang dipimpin oleh Juhayman ini dapat ditumpas oleh Kerajaan Arab Saudi. Dengan dukungan utama dari Perancis, Juhayman beserta para pengikutnya diringkus dan dieksekusi satu persatu. Meski demikian, cita-cita gerakan ini untuk mengembalikan tatanan masyarakat sesuai dengan Quran dan Hadits Nabi justru mendapat sambutan. Pasca insiden tahun 1979, kebijakan-kebijakan yang diambil oleh Kerajaan Arab Saudi lebih memberi ruang terhadap ajaran yang konservatif seperti membatasi eksistensi perempuan di ruang publik, penutupan bioskop serta tempat-tempat hiburan, dan lainnya. Lantas apakah dengan kebijakan-kebijakan tersebut konsumerisme yang disasar oleh Juhayman juga ikut menghilang?

Pertanyaan ini seakan hanya sebatas retoris melihat perkembangan yang terjadi belakangan ini di Dua Tanah Suci tersebut. Maka kembali lagi kepada penjelasan sebelumnya bahwa urusan ekonomi berkelindan erat dengan urusan ibadah. Sebagaimana yang diteroka oleh Harvey (2020) bahwa ekonomi kapitalisme kontemporer dimotori oleh kecenderungan konsumerisme sebesar 70 hingga 80 persen. Kerajaan Arab Saudi tidak lagi bisa menikmati legitnya kemakmuran hanya dari komoditi minyak bumi belaka. Konsumerisme perlu dan harus terus digalakkan termasuk apapun yang terkait dengan Dua Tanah Suci umat Islam. Situasi itu terus berlangsung hingga datangnya wabah Corona yang mau tidak mau membuat beragam aktivitas konsumsi berhenti termasuk ibadah Umrah dan bisa jadi ibadah Haji tahun 2020.

Di titik inilah maka kita, umat Islam, harus bisa melihat suatu dunia baru pasca pandemi ini khususnya terkait dengan

pelaksanaan ibadah Haji yang merupakan salah satu dari Rukun Islam. Tidak bisa lagi kita hanya menggantungkan kepengurusan atas Dua Tanah Suci kepada suatu negara- bangsa saja. Adanya satu negara yang mendominasi kepengurusan tersebut tentu sangat rawan untuk dimanfaatkan berbagai kepentingan termasuk kepentingan ekonomi global yang ditopang oleh konsumerisme.

Lembaga semacam OKI tentu tidak bisa memaksakan adanya transparansi pengelolaan kepengurusan atas Makkah dan Madinah apabila terdapat satu negara-bangsa yang menguasainya secara mutlak seperti saat ini. Lantas adakah alternatif terhadap kepengurusan atas Makkah dan Madinah?

Terdapat banyak alternatif yang bisa diajukan. Sekali lagi menengok kembali pada catatan sejarah, salah satu pemikir besar Islam pada abad ke-20, Muhammad Iqbal

menyatakan bahwa konsep "Umat" yang ada dalam Islam sendiri bisa mengatasi konsep "bangsa" atau "nation" yang berasal dari Barat dan kemudian mendunia seiring dengan posisi mereka yang dominan. Memang untuk saat ini, saya sendiri masih meyakini bahwa eksistensi negara-bangsa atau nation-state tetap susah untuk digoyahkan dalam beberapa waktu ke depan. Seperti yang dijelaskan oleh Hirschi (2012) bahwa organisasi seperti Persatuan Bangsa-Bangsa, Bank Dunia, hingga FIFA yang merupakan federasi olahraga tidak menandakan pudarnya kekuatan negara-bangsa dan justru memperlihatkan kulminasi dari konstelasi negara-bangsa. Tetapi susah bukan berarti tidak mungkin bukan?

Sejarah telah mengajarkan pula bagaimana umat Islam dari Nusantara baik pada masa dikenal dengan nama Ulama al-Jawi hingga Komite Hijaz pernah berkontribusi besar dalam sejarah kepengurusan Dua Tanah Suci. Tidak sedikit ulama khususnya setelah abad ke-17 berperan penting baik di Makkah dan Madinah. Abdul Rauf dari Singkil dan Syeh Yusuf dari Makassar merupakan contoh ulama pionir bagaimana hubungan antara Dua Tanah Suci dengan Nusantara menjadi begitu intens. Disusul beberapa waktu kemudian hadirnya sosok seperti Syekh Nawawi dari Banten, Kyai Mahfudz dari Termas, Ahmad Khatib dari Minangkabau menjadi pengajar yang dihormati di Makkah. Pada abad kedua puluh, para ulama yang tergabung dalam Komite Hijaz mendesak Raja Ibnu Saud agar tetap menjamin kemerdekaan umat Islam dari berbagai mazhab di Makkah dan Madinah.

Berkaca dari pengalaman sejarah tersebut, konsep Umat seharusnya tetap relevan untuk dijadikan alternatif terhadap tatanan global saat ini. Setidaknya dalam hal pengelolaan atas Dua Tanah Suci bagi umat Islam kita bisa memulainya. Umatlah yang bertanggung jawab mengelola Haramayn, bukan satu negara-bangsa tertentu. Umat Islam harus menjadi pelayan sekaligus yang dilayani dalam melaksanakan ibadah Haji maupun Umrah. Konsep Umat sebagai pengelola Dua Tanah Suci melampaui gugatan yang berulang kali disampaikan negara seperti Iran dan disusul oleh Suriah serta Qatar beberapa tahun belakangan. Umat ini bukan mewakili kepentingan negara-bangsa tertentu melainkan umat Islam keseluruhan. Banyak contoh dari berbagai belahan dunia bagaimana pergerakan-pergerakan Islam tetap berjalan otonom dari kekuasaan negara-bangsa. Tentu gerakan seperti yang dilakukan dalam Islam Bergerak ini bisa menjadi pionir untuk memunculkan forum semacam World Social Forum agar konsep Umat ini bisa dijadikan alternatif pengelolaan Makkah dan Madinah.

Di titik inilah saya mengundang sidang pembaca yang terhormat untuk membayangkan beragam pendekatan terkait bagaimana Umat Islam untuk mengelola Dua Tanah Suci tersebut di luar kerangka negara-bangsa. Beberapa contoh dari masa lalu seperti yang disampaikan sebelumnya memperlihatkan bagaimana ulama dari berbagai bangsa dan mazhab bisa berkontribusi aktif atas Dua Tanah Suci. Bukan tidak mungkin dalam beberapa saat ke depan kita bisa melihat Imam Masjidil Haram dan Masjid Nabawi dari lintas mazhab, pusat perbelanjaan seperti Zamzam Tower beralih fungsi menjadi perguruan Islam internasional yang terakses bagi para pelajar dan sarjana Islam dari seluruh dunia hingga terwujudnya Tanah Suci tersebut sebagai tempat yang termuliakan seperti yang disampaikan Allah dan Rasulullah.***

Daftar Pustaka

Jejak Pergumulan Engels dengan Sejarah Peradaban Islam, 8 FEBRUARI 2021

Hirschi, Caspar. 2012. *The Origins of Nationalism: an Alternative History from Ancient Rome to Early Modern Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hossain, Ishtiaq. 2012. The Organization of Islamic Conference (OIC): Nature, Role, and The Issues dalam *Journal of Thirld World*

Studies. Vol. 29, No. 1. Hlm. 287-314.
Quranshi, Jahanzeeb. 2019. The Hajj: Crowding and Congestion Problems for Pilgrims and Hosts dalam Rachel Dodds and Richard Butler (eds.) *Overtourism: Issues, realities and solutions*. Munchen, Wien: De Gruyter Oldenburg.
Soleimani, Kamal. 2016. *Islam and Competing Nationalisms in the Middle East, 1876-1926*. New York: Palgrave MacMillan.
Vredenbregt, Jacob. 1962. The Haddj: Some of its Features and Functions in Indonesia dalam *Bijdragen tot de Taal-*, Land-, en Volkenkunde 118.
Roy, Arundhati. 2020. *The Pandemic is a Portal*. Diakses pada 4 April 2020. https://www.ft.com/content/10d8f5e8-74eb-11ea-95fe- fcd274e920ca
Harvey, David. 2020. Anti-Capitalist Politics in the Time of COVID-19. Diakses pada 2 April 2020.
https://jacobinmag.com/2020/03/david-harvey-coronavirus-political-economy-disruptions/

MERESAPI PERJALANAN INTELEKTUAL KAMPUNG

Oleh **Wahyudi Akmaliah Muhammad**

SAYA tak mengenal Mochtar Pabottingi secara dekat. Saya bertemu secara langsung saat ada diskusi dan pemutaran film Bersaudara Kembali dan the Act of Killings pada akhir 2012, diadakan oleh Pusat Penelitian Politik (P2P) LIPI di lantai 11. Jauh sebelum itu, saya lebih mengenal produk tulisan, baik artikel dan puisi-puisinya saat kuliah di strata satu, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1999-2003). Saya mengenalnya lebih baik saat membaca BBC yang disosialisasikan secara informal oleh teman-teman peneliti muda P2P-LIPI. Persoalan jarak ini memudahkan saya dapat menimbang BBC lebih leluasa. Dalam membaca BBC, saya berusaha menempatkan Mochtar Pabottingi sebagai teks yang berdiri sendiri; sebuah teks yang menjadi 'anak kandung sejarah' yang memiliki takdirnya sendiri. Dengan demikian, posisi Mochtar sebagai penulis, saya anggap sudah tidak ada. Saya memiliki kebebasan dalam memberikan interprestasi, mendekonstruksi, memamah, dan ataupun mencacah novel otobiograpis ini sesuai dengan latarbelakang, konteks, dan kehendak saya.

Sebagai novel otobiograpis, narasi merupakan senjata utama bagi seorang penulis. Dengan kekuatan narasi, ia membangun alur cerita, menentukan tokoh, dan juga memilih diksi untuk menghidupkan kalimat. Tujuannya agar pembaca merasa terlibat dari narasi yang dituliskan. Narasi sendiri memiliki keragaman definisi. Dalam kamus Oxford English (2007), narasi, secara umum, diartikan sebagai alat untuk mengkisahkan dalam bentuk yang kontruktif, seperti dalam pidato, gambar, nyanyian, teater, video game, fiksi dan non fiksi. Narasi juga bisa dipahami sebagai satu usaha untuk mengorganisir rangkaian peristiwa ke dalam kisah, dan urgensi setiap peristiwa tersebut bisa dipahami melalui jalinan relasi yang terbentuk dalam narasi. Dengan kata lain, narasi adalah upaya menyampaikan makna dibalik setiap peristiwa (Elliot,

2005). Kaitannya dengan novel biografis, definisi narasi yang ditawarkan oleh Hinchman (1997) lebih tepat, yaitu "wacana dengan urutan waktu yang jelas, yang menghubungkan setiap peristiwa dalam rangkaian pemaknaan untuk menjelaskannya kepada pembaca. Dengan demikian, narasi tersebut menawarkan beragam pengetahuan mengenai sesuatu ataupun pengalaman seseorang terhadap sesuatu". Selain memberikan perspektif, definisi tersebut menekankan tiga hal dalam narasi, 1) kronologi yang direpresentasikan melalui rangkaian peristiwa, 2) adanya makna yang terdapat di dalamnya, dan 3) apa yang diproduksi secara sosial tidak bisa terlepas dari audiens ataupun pembacanya.

Dengan menggunakan definisi narasi dan menempatkan Mochtar Pabottinggi sebagai sebuah teks, tulisan ini melakukan tinjauan buku terhadap BBC. Pertama, saya akan mendiskusikan BBC, yang terlebih dahulu memberikan pertimbangan terkait dengan tujuan penulisan otobiograpis/biograpi secara umum. Dengan cara ini, saya lantas mengurai isi BBC pada bagian ketiga. Sementara itu, bagian keempat lebih menitik beratkan pada semacam ganjalan yang saya rasakan ketika membaca BBC, baik secara teknis maupun isi buku tersebut. Tujuan bagian ini untuk menunjukkan titik retak agar dipertimbangkan untuk diperbaiki bila BBC mengalami naik cetak untuk kedua kalinya. Bagian ini sekaligus menjadi penutup, berisi ringkasan atas bahasan yang sudah ditulis.

Menimbang Buku Otobiograpis/Biograpi

Ada beragam alasan mengapa seseorang menuliskan/dituliskan tentang diri dan perjalanan hidupnya dalam sebuah buku, dikenal dengan otobiograpis/biograpi. Pertama, selain ingin berbagi dinamika pengalaman hidup, mengenang, dan mengapresiasi jasa hidup orang-orang disekitarnya yang membuat si penulis/tokoh menjadi "bernilai di mata publik", tujuan menuliskan autobiograpis/biograpi, juga sebagai proses penyembuhan dalam mengatasi trauma masa lalu yang disebabkan oleh pelbagai hal. Menginsprasi dan menggerakan, dengan demikian, adalah kosa kata implisit yang ingin disampaikan mengapa sebuah karya tersebut layak dibaca publik. Walaupun diakui, setiap pembaca memiliki pengalaman subyektif dalam memaknai sebuah buku perjalanan hidup. Subyektivitas ini

didominasi dengan terlembaganya akumulasi pengetahuan dan pengalaman yang dialami oleh pembaca. Di tangan si A, misalnya, sebuah buku yang dibaca bisa dianggap bagus, sementara bagi si B, buku itu mengandung kelemahan. Jika seperti ini 'hukum massa' akan berlaku. Bila buku otobiograpis/biograpi itu bagus, maka akan disambut hangat oleh publik. Ganjarannya, buku tersebut akan dianggap laris manis (best seller). Akan tetapi, sebelum ke tangan pembaca untuk menilai. Di balik itu, agensi, sebagai rantai distribusi, dalam hal ini bagian percetakan, pemasaran, dan promosi buku menjadi hal penting untuk dipertimbangkan. Di tangan merekalah sebuah buku bisa sampai di tangan para pembaca.

Kedua, upaya memenuhi selera pasar. Ada banyak tokoh-tokoh publik Indonesia dan non Indonesia yang begitu terkenal dengan beragam profesi. Kesuksesan dan popularitas yang mereka dapatkan ini mengundang keinginantahuan orang untuk mengetahui latarbelakang perjalanan hidup mereka. Rasa keingintahuan inilah yang diendus oleh para pebinis yang bergerak di dunia industri buku. Meninggalnya Steven Paul Johnson, pendiri dan CEO besutan teknologi Apel, pada 5 Oktober 2011, misalnya, mengundang para penerbit dalam dan luar negeri untuk berlomba-lomba menuliskan catatan pengalaman hidupnya terkait dengan proses membangun industri teknologi perangkat media terbesar di Amerika Serikat. Naiknya Jokowidan Dahlan Iskan ke pentas publik nasional beberapa tahun belakangan, yang 'dianggap' mewakili aspirasi masyarakat Indonesia dengan gayanya yang 'merakyat', dianggap pegiat industri perbukuan sebagai cerminan 'keingintahuan publik'. Karena itu, buku-buku biograpi mengenai kedua orang tersebut berserakan di toko-toko buku dengan ragam judul. Di sini, logika keuntungan yang digunakan industri penerbitan lebih dikedepankan ketimbang pilihan rasional dan bijak mengapa sebuah buku layak diperuntukkan untuk publik Indonesia. Akibatnya, pilihan untuk mencerdaskan publik dengan buku bergizi akan tergerus seiring dengan munculnya tren terbaru yang muncul.

Ketiga, penulisan otobiograpis/biograpi ditujukan untuk glorifikasi diri. Penulisan seperti ini biasanya ingin menunjukkan dua hal; 1) memperlihatkan eksistensi diri agar orang lain tahu bahwa hidupnya memang (merasa) penting dan pantas untuk

diketahui oleh publik terkait dengan laku hidup yang dijalani, 2) tampaknya, memiliki tujuan politis untuk menyosialisasikan diri di tengah masyarakat jelang momen-momen pemilihan umum 2014 terkait dengan anggapan kontribusi yang telah dilakukan dalam membangun komunitas, masyarakat, bangsa, dan bahkan negara. Dua tujuan penulisan otobiograpis/biograpi semacam inilah yang makin mengemuka di Indonesia. Bahkan, dengan kekuatanfinansial yang memadai, buku semacam ini perlu mengiklankan diri layaknya produk sabun mandi yang perlu digunakan sehari tiga kali. Buku Chaerul Tanjung Si Anak Singkong adalah contoh nyata dalam kategori ini. Meskipun diakui, menuliskan catatan pengalaman melalui buku untuk glorifikasi diri adalah 'kemewahan' di tengah masih kuatnya budaya lisan di Indonesia. Menerbitkan buku, apalagi itu kisah pribadi, dengan demikian, lebih diperuntukkan untuk kalangan kelas terdidik. Kelebihan menerbitkan buku semacam ini di tengah kondisi masyarakat Indonesia yang'rabun' membaca adalah hal itu bisa menjadi gossip publik sebagai bagian dari eksistensi gaya hidup. Artinya, orang tahu bahwa si A menerbitkan buku, tetapi tidak (mau tahu) isi dalam buku tersebut. Buku si A tersebut sekedar menjadi legitimasi publik bahwa ia adalah seorang tokoh yang (dianggap) penting.

Ketiga kategori di atas tidak bisa diterapkan secara ketat. Dalam buku-buku otobiograpis/biograpi yang saya baca seringkali ketiga kategori tersebut saling beririsan. Dari irisan tersebut, hanya porsinya saja yang berbeda. Adakategori pertama yang lebih dominan, sementara kategori kedua dan ketiga tidak. Begitu juga sebaliknya. Dengan narasi,alur cerita, pilihan kata, dan tokoh-tokoh yang terdapat di dalamnya dalam keseluruhan sebuah buku, sebagai pembaca, saya akan dapat relatif memahami dalam menilai irisan porsi ketiga kategori tersebut. Lantas bagaimana menempatkan buku BBC dalam ketiga kategori tersebut? Apakah sosok Mochtar Pabottingi sebagai intelektual sekaligus sastrawan yang memiliki jaringan dan reputasi internasional berusaha melakukan glorifikasi diri? Ataukah itu sebagai bentuk refleksi dinamika perjalanan hidupnya sebagai upaya berbagi sehingga akan terpetik hikmah bagi orang yang membaca? Saya akan menguraikan jawabannya melalui bahasan dibawah ini.

Aku, Rumah (*home*), dan 'Si Burung'

Novel otobiograpis ini terdiri dari delapan bab, dimulai dengan penggunaan kata ganti orang pertama sebagai tokoh yang berkisah, Aku. Sesekali tokoh Aku menggunakan nama Mochtar Kecil. Aku memulai mengkisahkan perjalanan hidupnya dari Desa Barebba, yang terletak sekitar tiga kilometer di sebelah Barat Bulukumba—kota pantai di ujung paling Selatan Sulawesi Selatan. Di desa yang subur, asri, dan penuh imajinasi suasana tropis inilah kecintaannya terhadap hidup dan kehidupan mulai tumbuh. Di desa itu, tepatnya di rumah panggung khas Bugis, ia pertama kali mengeja huruf alif sebelum membaca Al-Quran dan "meraba serat-serat buku dengan jari-jari kecil serta menelusuri huruf-hurufnya yang perawan". Mochtar kecil adalah anak keempat dari delapan bersaudara. Ayahnya adalah seorang gerilyawan saat zaman Revolusi Kemerdekaan (1945-1949), sebelum menjadi pengusaha angkutan hasil bumi dari Bulukumba ke Makassar.

Sementara itu, selain kerap memberikan pengajian kepada organisasi Aisyiah, sayap perhimpunan organisasi Muhammadiyah, sang ibu menjadi perempuan tangguh yang menjaga dan meneduhkan anak-anaknya ketika sang suami sedang bergerilya.

Selain desa Barebba, kota Makassar menjadi 'rumah' kedua (tahun 1953) yang membentuk karakter sikap dan memperkuat dasar cakrawala pengetahuannya. Ini bisa dilihat dari akses buku-buku yang dibaca, mulai dari buku teks pelajaran bahasa Indonesia untuk anak Sekolah Rakyat, Bahasaku, roman klasik dari Balai Pustaka, hingga serial komik semacam Siti Gahara, Flash Gordon, Lutung Kasarung, dan lain sebagainya. Di kota ini juga (tahun 1957-1962), ia sudah mengenal dan menonton bioskop berkali-kali sejak usia 12-17 tahun, seperti film Indonesia Jenderal Kancil, Tiga Dara, Juwita, dan Wajah Seorang Lelaki; film India, seperti, Radha Krishna, Hatim Tai, Awara, dan Sujata; film Amerika Serikat, seperti the Vikings, Buccaneer, the Alamo, the longest Day, dan the Commandcheros. Tidak dipungkiri, permainan mengadu ayam hasil pemberian sang kakek dan adu layangan dengan benang gelasan, di mana ia sangat piawai, turut memberikan pola sikap petarung dalam diri Mochtar yang berguna untuk perjalanan karir hidup selanjutnya. Ini bisa dilihat cara Mochtar memberikan porsi

narasi penjelasan permainan adu layang dengan cukup detail dan ingatan yang kuat, yaitu sekitar delapan halaman (lihat, hal. 24-31).

Akses bacaan, konsumsi film, kemauan yang kuat, dan didukung dengan kemampuan finansial keluarga yang cukup ini memudahkannya untuk menjadi intelektual publik, yaitu menjadi penyair muda di Makassar ketika berada di kampus Universitas Hasanuddin. Ini terlihat dari diterbitkannya beberapa cerita pendek, puisi, dan artikel di Pos Minggu Pagi, (hal.56). Hal ini kemudian mendorongnya untuk terlibat aktif dan menjadi Pembina di kelompok teater kecil di lingkungan Fakultas Sastra Unhas. Modal sosial dan kapital inilah yang kemudian mengantarkannya menjadi salah satu dari enam mahasiswa Unhas yang lulus dalam perlombaaan terbuka memperoleh beasiswa tiga tahun dari PT Caltext Pacific Indonesia untuk melanjutkan studi di Yogyakarta, UGM pada tahun 1968. Di kota pelajar ini cakrawala pengetahuannyasemakin bertumbuh seiring dengan makin luasnya jejaring intelektual dan kebudayaan yang dibangun serta akses buku- buku yang didapatkan. Contohnya, perkenalan secara tekstual dengan gagasan Nurcholish Majid tentang Pembaharuan Pemikiran Islam, Goenawan Muhammad tentang Keberanian dan Pengkhianatan Intelektual, pertemuan secara fisik dengan W.S Rendra, dan intelektual muslim, Mukti Ali. Dengan demikian, tiga titik transisi perjalanan kehidupan ini meluaskan dan memudahkan jalan cakrawala pengetahuan si Aku/Mochtar Kecil menuju kota Jakarta. Dari kota Jakarta ini hidup sebagai seorang maskulin dimulai; mengenal seorang perempuan secara mendalam untuk menjadi isteri, membangun bahtera rumah tangga dan melahirkan buah hati hingga bekerja keras dengan kerja-kerja akademis—dalam hal ini menerjemahkan artikel, mengajar bahasa Inggris di salah satu tempat kursusan, menjadi editor salah satu majalah, hingga menjadi peneliti LIPI—tanpa lelah layaknya petarung di ring tinju.

Perjalanan narasi Aku menemukan refleksinya secara kuat ketika mendapat beasiswa S2 dan S3 di Amerika Serikat. Selama tinggal dan hidup di negeri Paman Sam selama bertahun-tahun cakrawala pengetahuan dan keluasan visi dalam memaknai diri dan yang lain serta atsmospir kehidupan memang bertambah. Namun, di sisi lain, alih-alih mengalami kegagapan budaya dalam menjalin relasi dengan orang-orang dan struktur kebudayaan

Amerika Serikat dan membentuk sikap kebudayaan Amerika Serikat dalam diri si Aku, tarikan masa lalu dan ikatan apa yang disebut dengan rumah (home) sebagai tempat titik perjalanan hidupnya yang membentuk identitas kedirian sang Aku sebagai seorang muslim, bugis, dan intelektual publik Indonesia justru semakin menguat. Ini terlihat dengan cara pandangnya terhadap kebudayaan Amerika Serikat yang bersifat kritis terkait dengan prinsip hidup yang diterapkan. Sikap kritis ini juga menunjukkan bagaimana imajinasinya mengenai 'rumah' sebagai sesuatu yang melekat dan bagian dari urat nadi yang mengakar adalah bentuk kecintaannya terhadap Indonesia. Meskipun ia sangat tahu bahwa pada tahun pada tahun 1980- an keinginan untuk pindah menjadi warga negara adidaya sangat memungkinkan. Namun, kesempatan itu ia tampik, sambil terngiang-ngiang catatan Malin Kundang-nya Goenawan Muhammad dan Puisi Anak Hilang-nya Sitor Sitomurang.

Di sini, sikap hibriditas dalam diri si Aku sebagai diaspora terbentuk kuat dalam diri Mochtar Pabottinggi. Ungkapan setinggi-tingginya burung terbang, ia akan kembali ke sangkarnya, seakan melekat kuat dalam ingatan si aku dalam membangun relasinya dengan si liyan, yang membentuk dan memperkaya kapasitas kemampuan si aku. Tentu saja, ungkapan lawas ini didukung dengan kuatnya karakter Rendra yang melekat dalam ingatan si Aku terkait dengan ungkapan, "Di setiap negara ada penjara". Konteksucapan itu adalah Rendra pernah ditawari untuk tinggal di Amerika Serikat di tengah rejim Orde Baru yang despotik, tetapi ia tetap memilih kembali ke Indonesia. Begitu juga dengan si Aku. Ia kembali ke Indonesia karena kecintaannya atas apa yang disebut dengan rumah. Rumahlah tempat ia berpijak dan kepada rumah Indonesia ia kembali untuk mengembangkan dan terlibat membangun Indonesia dengan cara dan pengetahuan yang dimiliki.

Selain disuguhkan dengan narasi yang elegan, kalimat yang tertata rapi, dan pengungkapan kosa kata yang khas seorang Mochtar-ian (meminjam istilah Amin Mudzakir, 2013), dalam buku setebal 386 halaman, saya, sebagai pembaca, seolah-olah terlibat dalam setiap adegan cerita yangdibangun. Ini khususnya mengenai narasi kejujuran sang penulis yang sempat tersungkur melakukan laku lepas saat ia menyelesaikan disertasinya di jurusan Politik, Universitas Hawai. Walaupun, dalam setiap tuturan novel

otobiograpis ini, ia sudah berusaha keras menjaga komitmen bagaimana membangun relasi dengan perempuan dan menghargai perempuan layaknya ibu yang telah melahirkan. Cermin kejujurannya bisa dilihat dalam narasi di bawah ini:

Aku tidak setegar Nahdia. Setelah berkali-kali berhasil lolos atau berkelit dari perangkap, setelah dalam sekian pengalaman aku tak perpancing oleh fatamorgana yang silih berganti, sekali waktu aku keserimpung juga. Seorang mahasiswi sarjana Amerika bersimpati pada disertasiku dan banyak membantuku dalam pengumpulan bahan-bahan penulisan. Dengan dialah aku tersentuh dan terjatuh. Dan, itu menorehkan luka yang sangat dalam di hati isteriku (hal. 277)

Pada titik ini, alih-alih sebagai buku otobiograpis untuk memenuhi selera pasar dan glorifikasi diri, dalam setiap catatan lembaran narasi ini, saya disuguhkan mengenai guratan pengalaman seorang anak kampung yang bertumbuh menjadi sosok kosmopolitan yang memegang teguh nilai-nilai 'lokal' yang telah membentuk karakter dirinya sebagai seorang muslim-bugis dan intelektual publik. Refleksi yang diguratkan dengan ketegasan bahasa dalam tulisan ini juga menunjukkan betapa jalan hidup ini seringkali tak segaris lurus dengan angan-angan, tetapi usaha keras layaknya petarung dengan dukungan keluarga penuh seluruh memungkinkan hal itu menjadi kenyataan. Novel ini juga menyiratkan terkait dengan rambu-rambu yang mesti dilakukan untuk menapaki karir seorang akademisi, khususnya menjaga agar 'burung', baik secara metaforik maupun asosiasi, agar tetap terjaga menghadapi 'rimba globalisasi yang tak menentu'. Selain itu, ragamnya kenyataan yang dihadapi, bervariasinya hidup yang mesti dijalani, sementara perjalanan usia tak tentu kapan akan berhenti atau semakin panjang, novel ini setidaknya bisa mempersingkat saya dalam memahami laku kehidupan dan bagaimana bernegosiasi dan membangun relasi dengan yang lain. Melalui buku ini, saya juga dapat memposisikan bagaimana dan dengan cara apa saya dapat mencintai dan merayakan Indonesia dan keindonesiaan.

Penutup: Titik Retak Burung-Burung Cakrawala

Bagian ini melihat titik retak dalam otobiograpis BBC. Dalam melakukan penilaian ini sangat subyektif, dan bahkan cenderung

bias. Penilaian ini berasal dari akumulasi pengalaman hasil bacaan saya terkait dengan dunia perbukuan. Bisa jadi, apa yang saya anggap mengalami titik retak, justru dianggap sebuah kelebihan bagi orang lain yang membacanya. Setidaknya, ada tiga hal pada BBC yang mengganjal saya sebagai pembaca. Pertama, persoalan perwajahan (cover) buku. Ada ungkapan yang terkenal terkait dengan buku, "Do not judge a book by its cover". Ungkapan ini menyiratkan bahwa menilai sebuah buku ituharus membaca isinya terlebih dahulu, tidak sekedar melihat perwajahannya. Ungkapan itu benar, tapi tak seluruhnya bisa dianggap sebagai kebenaran. Bagi saya, perwajahan buku merupakan persoalan yang sangat krusial. Itu merupakan salah satu pintu masuk utama menarik perhatian pembaca agar 'tergoda' untuk melihat, membuka, dan kemudian membeli buku tersebut. Apalagi bila penulisnya dihadapkan pada pembaca-pembaca muda yang secara umur dan konteks pengetahuan yang dikonsumsi jauh berbeda. Wajah depan BBC berwarna dasar jingga. Di tengah-tengahnya ada lima burung yang sedang melakukan perjalanan dalam suasana senja. Di bawahnya ada garis warna biru yang menutupi sepertiga wajah BBC yang menandakan laut. Wajah buku itu seakan menegaskan isi buku tersebut, yaitu orang-orang yang melakukan pengembaraan, sedang dalam perjalanan menuju pulang di tengah samudera luas. Dengan sentuhan seni dan perpaduan warna yang sederhana, BBC sekilas terlihat meneduhkan bagi orang yang melihat. Namun, wajah buku BBC kurang memiliki visualisasi karakter yang kuat untuk menarik keingintahuan saya mengenal dan mengetahuinya lebih mendalam. Pilihan komentar apresiatif (endorsement) dari Riri Reza, seorang sinematograpi, meskipun itu 'menjual', juga serasa tidak pas dalam buku yang berjenis sastra ini. Ada baiknya dalam wajah buku tersebut ditaruh komentar apresiatif Seno Gumira Ajidarma, yang sudah terdapat dalam lembaran awal dalam buku ini. Ini karena figur Seno, sebagai sastrawan kawakan, dapat menguatkan dan menambahkan daya tarik keingintahuan pembaca.

Kedua, tidak adanya kata pengantar dan biograpi singkat. Lazimnya sebuah buku, entah apapun itu jenisnya, dua hal tersebut selalu ada menyertai untuk membantu para pembaca mengetahui lebih jauh untuk apa buku ini ditulis dan siapa yang menuliskan buku tersebut. Dalam BBC, saya tidak menemukan kedua hal

tersebut. Hanya ada satu kalimat, yang barangkali sebagai kata pengantar untuk membantu memberikan imajinasi untuk pembaca, "sebuah kisah sejati tentang rumah, karakter, buku-buku, dan cakrawala, yang merayakan Indonesia". Padahal, memberikan kata pengantar 1-2 halaman akan membantu memberikan kerangka dan peta petunjuk bagi pembaca terkait dengan hutan teks belantara pengetahuan yang akan dijelajahi. Di sisi lain, selain memberikan gambaran terkait dengan karir kepenulisan dan perjalanan akademis penulisnya, adanya biograpi singkat juga membantu pembaca untuk mengetahui sejauhmana jaringan yang terbangun oleh si penulis dan posisinya di tengah-tengah sastrawan dan akademisi yang diketahui publik Indonesia. Diakui, dengan membaca keseluruhan BBC, pembaca akan mengetahui hal tersebut. Namun, ketiadaan dua hal tersebut memungkinkan BBC memiliki keterbatasan jangkauan publik lebih luas, kecuali mereka yang sudah mengenal terlebih dahulu sepak terjang Mochtar Pabottingi dan jejaringnya di sosial media. Memang, diterbitkannya BBC oleh penerbit raksasa semacam Gramedia Pustaka Utama, dengan dukungan finansial dan distribusi jaringan yang kuat, memudahkan buku tersebut dapat bertebaran di toko-toko buku Gramedia. Walaupun dalam tingkat sosialisasi hingga sampai ke tangan pembaca itu perlu dilakukan riset kecil-kecilan. Salah satu caranya adalah mengetahui jumlah BBC yang terjual di toko-toko buku, bukan melalui tangan ke tangan.

Ketiga, antara novel otobiograpis dan studi pemikiran. Selain berbeda, dua jenis buku tersebut memiliki pangsa pasarnya sendiri. Sebelum membaca BBC, saya memiliki harapan yang tinggi akan mendapatkan suguhan ciamik mengenai narasi personal pengalaman Mochtar Pabottingi sebagai intelektual sekaligus sastrawan dalam menapaki jejak-jejak dan menggapai cakrawala ilmu, baik saat menjadi anak kampung di Barebba, mahasiswa di Yogyakarta, dan intelektual di Jakarta dan Amerika Serikat. Saya memang merasakan dan seakan terlibat dalam pengalaman tersebut. Tetapi, di tengah itu semua, ada sesuatu yang mengganjal kenikmatan saya membaca, yaitu jelontoran penggalan kutipan-kutipan pemikiran mengenai tokoh ilmu sosial dan politik serta penjelasan mengenai disertasi dengan analisisnya (hal. 305-311). Kutipan, sanggahan, dan ataupun penjelasan akademis itu penting untuk menguatkan argumentasi yang ingin disampaikan. Apalagi

kalau jenis buku yang ingin ditulis adalah semacam buku esai ataupun akademisi diperuntukkan untuk kalangan tertentu. Tetapi, bila dikupas apa adanya dengan menyebutkan sumber referensi dan ditambah dengan catatan kaki (lihat, hal. 377- 386) tanpa dikupas dengan strategi narasi yang halus dan disesuaikan dengan jalan cerita, hal itu akan memudahkan pembaca menangkap pesan yang ingin disampaikan dari penulis dengan narasi yang mengalir dan tanpa unsur dipaksakan. Di sini, alangkah lebih baik, bila BBC dipenggal menjadi dua buku; 1) mengkhususkan lebih pada dinamika pengalaman dan 2) lebih menitikberatkan dengan artikel dan esai terkait dengan sejumlah pemikiran tokoh sosial dan politik kaitannya dengan studi Indonesia. Dengan demikian, sebagai pembaca, saya akan benar-benar siap untuk menikmatinya.

Terlepas dari catatan titik retak di atas, buku ini memiliki kekuatan menginspirasi dan menggerakan untuk saya, khususnya laku kerja keras, komitmen, dan sikap petarung dalam menghadapi situasi yang tak mudah, baik sebagai seorang ayah, suami, dan juga intelektual, meskipun minus sastrawan.***

GUS DUR, SOEDJATMOKO; UNTUK ISLAM DAN INDONESIA

Oleh **Sabiq Carebesth**

ANOMALI sosial dan demokrasi yang kita alami hari ini berkaitan erat dengan krisis pemikiran, krisis keterkaitan, dan cenderung abainya negara dalam memfasilitasi keadilan dan kesejahteraan sosial. Realitas tersebut berlangsung bersamaan dengan makin melemahnya bangunan civil society sebagai akibat dari krisis demokratisasi secara umum. Gejala-gejala demoralisasi terhadap agama, negara, dan demokrasi serta politik itu sendiri justru berlangsung disebabkan ulah sebagian besar kita sendiri karena kedangkalan pemikiran, minimnya pemahaman kebangsaan, dan hilangnya tanggung jawab sosial. Dalam kondisi serbaprihatin semacam itu, kekosongan kepemimpinan pada level politik kebudayaan berlangsung masif sebagai wujud tiadanya anutan bangsa yang bisa dijadikan tempat bermusyawarah dan memberi kita pandangan-pandangan serta harapan kemajuan politik dan kemungkinan terwujudnya keadilan sosial. Di satu sisi, kepemimpinan moral dalam paham kebudayaan politik kita terbukti telah menopang dan menolong dari kondisi krisis pada masa lalu yang pernah mendera kita.

Para tokoh dan anutan bangsa seperti almarhum Abdurrahman 'Gus Dur' Wahid dan Soedjatmoko mewakili kepemimpinan dalam hal kebudayaan politik dan intelektual. Dua sosok itu sulit dicarikan padanannya pada figur tokoh publik di zaman sekarang. Gus Dur penting sebagai tokoh bangsa. Dengan visi politik kebudayaannya, terbukti ia telah mampu menyelamatkan lebih banyak umat dan bangsa Indonesia dari kemungkinan jatuhnya lebih banyak korban serta terperosoknya bangsa ini dalam krisis yang lebih akut. Dalam masa hidupnya baik sebagai Ketua Umum PBNU, Presiden keempat Indonesia, dan juga kiai, Gus Dur melewati begitu banyak ujian kebangsaan sebagai akibat dari berlangsungnya upaya pelanggengan oligarki politik

lama, dan beban liberalisasi ekonomi dari agenda politik global-kapitalisme.

Namun, beliau mengajarkan kehadirannya dalam politik membawa visi politik umat. Itu memiliki arti keselamatan sebanyak-banyaknya umat dan tegaknya bangunan kebangsaan penting melampaui semua logika politik kekuasaan, yang disandarkan pada kalkulasi kelompok atau hanya kepentingan personal belaka. Bagi Gus Dur, seperti seringkali diungkapkannya dalam banyak pidatonya, 'kekuasaan bukan apa-apa!' Kekuasaan bukan hajat pribadi yang harus dipertahankan dan dipertaruhkan, dengan akibat jatuhnya korban dari rakyat dan kemungkinan terjadinya krisis kebangsaan.

Justru politik harus dalam rangka gotong royong menguatkan rakyat dan menjamin bergerak majunya proses kebangsaan. Suatu teladan dari visi politik yang susah kita temukan penggantinya pada figur politik hari ini. Kosmopolit intelektual Kehadiran Soedjatmoko penting sebagai sosok intelektual yang tegas dan jujur. Seorang kosmopolit intelektual yang pemikirannya berdiri kukuh di atas ketegasan asumsi-asumsi intelektualitas politik kebangsaan yang memihak pada kemanusiaan universal. Soedjatmoko sebagaimana digambarkan Magnis-Suseno ialah pribadi intelektual sejati. Ia rasional, tenang, cool, kritis, sedikit skeptis, mengambil jarak tetapi selalu optimistis, dan committed pada kejujuran intelektual. (Lihat pengantar Magnis-Suseno untuk buku pemikiran Soedjatmoko untuk kebebasan, Gramedia 1994).

Darinya paling tidak kita mengambil beberapa pelajaran dan sikap seorang intelektual yang mungkin bisa menjadi teladan bagi kelompok intelektual kita sekarang ini; 1) Soedjatmoko ialah pribadi intelektual yang jauh dari sekat-sekat prasangka sektarian dan primordial. Dia menjunjung tinggi kebebasan.

Bangsa ini akan maju jika kerinduannya akan kebebasan terpenuhi dan beriring menjadi spirit dalam menyusun masa depan Indonesia. Pandangan yang membuatnya terbuka bagi keragaman dan 'liyan' tetapi dalam dirinya ia seorang pecinta Tanah Air sejati. 2) Cita-cita intelektual yang selalu dipangkunya ialah martabat manusia Indonesia--dia selalu berharap agar agama-agama dapat menjadi pembawa pola yang menjunjung tinggi martabat manusia. 3) Soedjatmoko seorang intelektual

muslim, keturunan priyayi Jawa yang lahir dan besar di jantungnya tanah Minang, Sawahlunto. Maka ia tumbuh menjadi Jawa yang Indonesia, muslim yang kosmopolit dan pluralis sejati.

Dalam satu kesempatan dialog bersama Gus Dur, Soedjatmoko mengungkapkan pemikirannya bahwa kebangkitan dan kemajuan dunia ke depan akan mengarah pada peradaban Timur. Indikasi yang dimulai, menurut Soedjatmoko, dari telah memuncaknya negara-negara industri maju pada titik optimal perkembangan sejarahnya. Hal yang tidak bisa lagi dikejar negara-negara berkembang sehingga negara berkembang di dunia ke tiga harus mengembangkan peradaban (sivilisasi) mereka sendiri.

Dalam catatan Gus Dur, Soedjatmoko pernah memperkirakan munculnya tiga peradaban dunia dari negara berkembang yaitu; yaitu peradaban sinetik (bersumber pada Tiongkok), indik (bersumber pada keindiaan) dan peradaban Islam yang membentang dari Asia tenggara hingga ke Maroko. Peradaban pertama dan kedua sedang dalam tahapan yang mungkin membenarkan ramalan Soedjatmoko seperti kita lihat hari ini. Namun, peradaban Islam, dan Islam Indonesia? Bukankah kita justru melihat kehancuran di banyak mayoritas negara muslim akibat konflik dan perpecahan berkepanjangan?

Pertanyaan sama juga pernah diajukan kepada Soedjatmoko waktu itu, dan atas serangan yang menganggap mustahil peradaban Islam bisa dibangun kembali. Ia menjawab justru dinamika pertentangan itu sendiri yang akan membesarkan kebudayaan Islam menjadi hampir satu peradaban dunia. Bukankah peradaban Eropa barat pada waktu itu mulai menjarahi dunia dahulu juga sering saling menyerang?

Gus Dur dalam tulisannya berjudul 'Kebangkitan Kembali Peradaban Islam: Adakah Ia?' Menggarisbawahi ramalan yang datangnya justru dari seorang intelektual dengan sikap hidup serbakosmopolitan seperti Soedjatmoko itu, dengan menyatakan bahwa yang penting justru bagaimana berlangsung reaktualisasi dan reinterpretasi Islam untuk kemanusiaan secara universal. Hanya dengan cara itu peradaban Islam bisa kembali menjadi peradaban besar pada zaman kini, aktual, dan bukan sekadar buaian glorifikasi. Islam Indonesia bukan untuk kembali mewariskan arsitektur megah kaum muslim pada masa lalu, atau formalisme Islam di dalam konstitusi dan peradaban demokrasi

kita, tetapi justru Islam Indonesia diberi kebebasan untuk mengembangkan diri dan berinovasi untuk membangun negeri ini dan terdepan dalam memimpin kemajuan dan demokrasi indonesia.

Sebagai mayoritas agama yang dipeluk masyarakat di Indonesia, Islam seharusnya memosisikan diri sebagai pengayom yang lain. Ia harus memiliki rasa lebih bertanggung jawab pada rasa aman dan terlindunginya kebebasan beragama. Sebab di sanalah letak kepemimpinan budaya dan politik yang harus diambil perannya oleh Islam Indonesia. Jangan sampai malah terjebak dalam khayalan glorifikasi semu dan terkotakkan dalam sekat sektarian maupun primordial.

Gus Dur dan Soedjatmoko telah memberikan teladan sikap dan warisan visi pemikiran, yang kita butuhkan untuk menjawab sebagian besar tantangan kebangsaan kita pada hari ini.***

GUS DUR, ANAK MUDA, DAN NARASI BARU ISLAM TRADISIONAL

Oleh **Ahmad Zainul Hamdi**

"**GUS DUR** menginspirasi!" Itu hal biasa, selumrah mengatakan Gus Dur adalah tokoh Nahdlatul Ulama. Yang belum banyak diuraikan adalah penjelasan bagaimana Gus Dur mewariskan "hartanya" kepada para anak muda, khususnya generasi muda NU, yang membuat kelompok ini membangun dirinya menjadi generasi baru NU yang berbeda.

Tidak bisa diingkari bahwa penangkap antusias ide-ide Gus Dur adalah anak-anak muda. Legacy Gus Dur itu hingga kini tetap menginspirasi ribuan anak-anak muda, baik yang berlatar belakang NU maupun tidak.

Kita bisa menghitung beberapa capaian perjuangan Gus Dur, misalnya penerimaan Pancasila, pemulihan hak-hak warga Tionghoa, dan demiliterisasi kehidupan politik Indonesia. Namun, karya Gus Dur yang tak ternilai harganya adalah ide-ide dan teladan tindakannya yang menginspirasi ribuan anak muda akan kehidupan berbangsa dan bernegara, bahkan beragama, yang lebih manusiawi.

Gus Dur menginspirasi kerja-kerja pemberdayaan ekonomi kerakyatan sampai perlawanan rakyat. Gus Dur menyemai gagasan teologi pembebasan sampai civil society. Gus Dur menjadi teladan bagi para aktivis HAM hingga para feminis. Gus Dur adalah roh yang menjadi nafas gerakan anak-anak muda.

Sejauh yang bisa dilacak, sosialisasi ide-ide awal Gus Dur dimulai di awal tahun 70-an melalui tulisan-tulisannya yang dipublikasikan di beberapa media nasional. Tahun-tahun ini adalah era di mana anak-anak orang NU yang semula hanya mengecap pendidikan pesantren mulai masuk ke perguruan tinggi, terutama perguruan tinggi keislaman.

Pendidikan tinggi membawa anak-anak Muslim tradisionalis ini mulai berani berpikir kritis atas berbagai wacana keagamaan

yang selama ini dianggap baku dalam tradisi keislaman pesantren. Lingkungan perguruan tinggi juga memungkinkan anak-anak pesantren ini terpapar oleh wacana dan gerakan sosial-budaya-politik kontemporer yang tidak ada referensinya dalam kitab kuning, kitab keislaman klasik yang dikaji di pesantren.

Dasawarsa 80-an, Gus Dur sudah memantapkan dirinya dalam blantika gerakan intelektual dan sosial nasional. Tahun-tahun ini ditandai dengan mulai masuknya anak-anak muda NU ke dalam perguruan tinggi umum sebagai akibat dari kesadaran pendidikan yang semakin tinggi di kalangan orang-orang NU. Generasi baru NU ini mempelajari ilmu-ilmu yang sama sekali tidak ada kaitannya dengan Islam.

Bagaimanapun juga, pengalaman pendidikan di perguruan tinggi melahirkan satu generasi NU baru yang membawa pemikiran dan aspirasi ke-NU-an yang berbeda dengan para orang tuanya. Generasi baru ini memiliki kebutuhan yang berbeda dari para pendahulunya.

Gus Dur-lah yang mampu memenuhi ekspektasi generasi baru ini. Gus Dur sanggup menampilkan dirinya sebagai orang NU dalam sosok yang lebih up to date: fasih dalam ilmu-ilmu keislaman tradisional, juga terpelajar dalam kehidupan intelektualitas kehidupan modern-urban.

Gus Dur mampu mengartikulasikan Islam tradisional dalam terma-terma modern dan menempatkan Islam tradisional dalam arus gerakan sosial kontemporer. Gus Dur, misalnya, menjelaskan pesantren sebagai sub-kultur dan kiai sebagai cultural broker. Pesantren digambarkan sebagai LSM sejati yang sangat potensial dalam kerja-kerja pemberdayaan rakyat.

Tawaran-tawaran Gus Dur ini ibarat benih yang disemai, di mana lahannya adalah anak-anak NU yang mengenyam pendidikan tinggi itu. Tidak mengherankan jika dari generasi inilah Gus Dur membangun timnya ketika dia mulai melakukan pembaharuan di tubuh NU.

Ketika dia akhirnya memegang tampuk tertinggi di organisasi yang didirikan kakeknya itu, dia dan timnya tersebut mendorong NU menjadi sebuah organisasi keislaman yang tidak lagi hanya begulat dalam masalah-masalah teologis, tapi juga

meletakkan NU (dan pesantren) sebagai bagian dari gerakan pemberdayaan rakyat.

Wacana keislaman pesantren yang selama ini dianggap beku dan konservatif dikelolanya sedemikian rupa menjadi wacana keislaman yang sangat progresif tanpa kehilangan pijakannya pada tradisi asalnya.

Sebegitu progresifnya pemikiran-pemikiran keislaman yang diusung Gus Dur, hingga para peniliti Islam Indonesia sampai harus mengoreksi penilaian biner yang sudah ada selama ini bahwa Muhammadiyah adalah modern dan NU adalah tradisional.

Di era 90-an, Gus Dur mendorong NU semakin jauh. Ketika otoritarianisme Orde Baru semakin mengeras, Gus Dur meletakkan dirinya sebagai tokoh penting dalam gerakan melawan rejim. Sepak terjang Gus Dur ini, sedikit banyak, meletakkan NU sebagai entitas sosial yang melawan pemerintah.

Kiai-kiai sepuh jelas dibuat serba salah. Melawan pemerintah yang sah adalah sesuatu yang baru jika dilihat dari kaca mata fiqh tradisional. Memang, sebelum era Gus Dur pun NU pernah berseteru keras dengan pemerintah, namun isu-isu yang muncul adalah masalah keimanan dan ibadah, misalnya dalam kasus UU Perkawianan dan pengakuan negara terhadap aliran kepercayaan. Tapi di tangan Gus Dur, perlawanan ini memunculkan narasi baru, yaitu civil society.

Narasi baru perlawanan ini tentu saja ditangkap anak-anak muda NU generasi 90-an yang sudah sangat mapan dalam arus pemikiran dan gerakan sosial-politik kontemporer. Tahun 90-an inilah booming intelektual muda NU terjadi, momentum yang sudah bisa diprediksi sebelumnya. Generasi baru ini tidak memiliki referensi lain tentang ke-NU-annya kecuali ke-NU-an yang dinarasikan Gus Dur.

Bagi generasi baru ini, NU adalah apa yang dicontohkan Gus Dur, yang itu berarti perlawanan terhadap otoritarianisme, pembelaan atas kelompok-kelompok minoritas yang disubordinasi dan didikriminasi, perjuangan HAM, dsb.

Mulailah keluar dari lisan para anak muda NU ini istilah-istilah civil society, demokratisasi, human rights, feminisme, otonomi kebudayaan, bahkan istilah-istilah yang selama ini lahir dalam tradisi gerakan kiri.

Dalam bidang pemikiran dan gerakan keislaman, Gus Dur menginspirasi anak-anak muda mulai dari teologi pembebasan hingga wacana dekonstruksi keagamaan. Gustavo Gutierrez, teolog pembebasan Amerika Latin menjumpai anak-anak muda NU melalui lisan Gus Dur.

Gus Dur juga mengenalkan tradisi pemikiran keislaman kritis Afrika Utara yang dipengaruhi oleh filsafat kritis Prancis. Mulailah Hasan Hanfi, Mohammed Arkoun, An-Naim, dsb dipelajari, diterjemah, dan diterbitkan oleh anak-anak didik Gus Dur ini. Tanpa selalu dipandu sang mentor, anak-anak muda yang menyala ini terus melangkah dengan spirit gusdurian yang telah tertanam di dadanya.

Anak-anak muda NU yang diinspirasi oleh pemikiran dan gerakan Gus Dur itu kini tumbuh menjadi para intelektual dan aktivis sosial yang matang. Di dunia akademik, mereka menjadi punggawa utama dalam gerakan pemikiran progresif Islam Nusantara.

Di wilayah gerakan sosial, mereka sangat percaya diri membela pluralisme dan membuat acara-acara lintas-agama. Sebagaimana mentornya, anak-anak muda ini bersahabat baik dengan para pendeta, pastor, dan biksu, bahkan tidak jarang membuat acara di gereja atau di kelenteng.

Anak-anak muda ini juga tersebar dalam gerakan-gerakan HAM, kesetaraan gender, advokasi lingkungan, pemberdayaan ekonomi rakyat, gerakan budaya, dan politik.

Tidak bisa dipungkiri bahwa dalam kasus-kasus tertentu, ana-anak muda NU terpaksa berhadapan dengan orang-orang NU tua. Misalnya, pembelaan mereka terhadap hak berkeyakinan kelompok-kelompok yang dianggap sesat atau advokasi kesetaraan gender membawa anak-anak muda ini dianggap terlalu “liar”.

Namun, apakah anak-anak ini bisa dianggap telah berada di luar lingkar NU? Mungkin mereka adalah anak-anak NU muda liar jika diukur dari pandangan mainstream, namun seperti Gus Dur, mereka tidak pernah melangkahkan kakinya keluar dari rumah NU-nya. Mereka tidak pernah melepas kecintaan dan kebanggaannya terhadap organisasi Islam tradisional ini.

Ketajaman kritik-kritiknya tidak pernah mengalahkan kebesaran cintanya pada organisasi yang didirikan oleh Hasyim

Asy'ari ini. Mereka hanyalah generasi baru NU yang memiliki pemikiran, gerakan, dan aspirasi yang berbeda dari para ayahnya. Mereka adalah anak-anak muda NU yang menemukan referensi ke-NU-nya pada diri Gus Dur, sebuah referensi yang pas bagi generasi ini.***

HTI, NEGARA BANGSA , KHILAFAH DAN KHALIFAH

Oleh **Hengki Ferdiansyah**

DALAM sebuah diskusi, seorang aktivis HTI menyatakan kalau nasionalisme memecah-belah umat Islam. Pendirian negara bangsa membuat kekuatan umat Islam tidak lagi tunggal dan menyatu. Akibatnya, umat Islam semakin lemah dan sampai saat ini, menurut aktivis HTI ini, tidak ada satupun pemimpin Muslim yang bisa menyelesaikan persoalan umat Islam. Seperti biasa, apapun masalahnya, bagi HTI, khilafah solusinya.

TGB Zainul Majdi yang kebetulan menjadi narasumber dalam diskusi tersebut menegaskan bahwa proses lahirnya negara bangsa di Indonesia dengan negara bangsa di Timur-Tengah itu berbeda. Negara bangsa di Indonesia menyatukan, bukan memecah belah. Dulu Indonesia ada banyak kerajaan, kekuatannya tidak satu, karena nasionalisme, kekuatan Indonesia menyatu dari Sabang sampai Merauke.

Sementara di Timur-Tengah, kelahiran negara bangsa dianggap memecah-belah kekuatan umat Islam. Makanya, muncul gerakan untuk memunculkan kembali kekhalifahan Islam, seperti yang dikampanyekan Hizbut Tahrir di Palestina, yang kemudian menjadi gerakan global. Mereka menganggap dulunya umat Islam satu di bawah kekuasaan, seperti Turki Utsmani, tapi karena ada penjajahan dan pemberontakan kekuatan umat Islam menjadi pecah, dan banyak wilayah di Timur-Tengah memisahkan diri menjadi negara mandiri.

“Tapi kalau di Indonesia lahirnya negara bangsa yang namanya Indonesia ini justru menyatukan kekuatan. Sebelum adanya negara bangsa yang namanya Indonesia ini kita kerajaan-kerajaan kecil. Yang karena kecil, kita tidak mampu mengonsolidasikan kekuatan umat. Banyak sekali kesulthanan dan kerajaan, ketika lahir negara bangsa Indonesia, kekuatan kecil itu menyatu. Jadilah kekuatan besar umat Islam yang ada di Indonesia”, Tegas TGB.

Mantan Gubernur Nusa Tenggara Barat ini menekankan perlunya membaca konteks dari buku yang ada. Karya tentang kekhalifahan yang lahir di Timur-Tengah khususnya itu memiliki konteks tersendiri. Buku itu tidak lahir dari ruang kosong. Anggapan negara bangsa memecah belah umat yang ditulis di Timur-Tengah sangat erat kaitannya dengan ketidakberdayaan dan runtuhnya persatuan di sana. Akan menjadi masalah bisa itu dibaca, kemudian diterapkan di Indonesia. Padahal, Indonesia lahir justru sebaliknya. Kalau di sana memecah belah, di sini menyatukan. Jangan membaca buku lepas dari konteks.

"Yang ingin saya katakan adalah mari kita cermati konteks lahirnya negara bangsa, tumbuhnya nasionalisme. Kalau di Timur-Tengah itu nasionalisme artifisial, memang dibelah-belah mereka, kalau kita, nasionalisme kita perjuangan untuk membebaskan diri dari penjajah. Itu adalah tuntunan Islam", tambah Alumni Al-Azhar tersebut.

Apalagi, negara bangsa Indonesia terbentuk dari resolusi Jihad. Pendirian negara ini didorong resolusi jihad. TGB berpesan kepada aktivis HTI yang hadir dalam forum tersebut untuk terbiasa membaca buku disesuikan dengan konteksnya, supaya tidak salah dalam penerapannya. Sebab bila khilafah diwacanakan dan didirikan di Indonesia, justru yang terjadi sebaliknya: perpecahan dan pertengkaran.

Menurut pendapat saya, politik identitas dan populisme Islam tidak dapat dipisahkan dari strategi gerakan 212 yang menggunakan sentimen etnis dan agama untuk mengkapitalisasi dukungan pemilih dalam pemilihan presiden 2019. Kecenderungan politik yang mengganggu ini diperhitungkan oleh Jokowi, - yang sejak awal digambarkan sebagai sosok Islam pluralis dan moderat -, untuk merangkul ulama KH Maruf Amin sebagai calon wakil presiden. Dan Jokowi tidak punya pilihan selain meningkatkan kredensial dan kredibilitas Islamnya sendiri untuk kampanye kepresidenannya saat ini. Jalan di hadapan masih terbuka.

Khilafah dan khalifah

Khilafah dan khalifah termasuk dua istilah yang sering diperbincangkan di media sosial. Bahkan, kedua istilah ini kerapkali memicu perdebatan. Sebagian orang memahaminya dengan cair dan fleksibel, sementara sebagian lainnya memaknai

khilafah dengan makna sempit dan terbatas. Supaya tidak salah paham terkait dua istilah ini, kita perlu melihat bagaimana kata khalifah digunakan dalam al-Qur'an.

Prof. Quraish Shihab menjelaskan kata khalifah dan khilafah terambil dari kata khalaf yang artinya di belakang. Khalifah berati seorang yang datang dari belakang orang lain atau sesudah orang lain. Dalam al-Qur'an, kata khalifah ada dua makna. Yang pertama digunakan untuk menunjuk Adam sebagai khalifah di bumi. Maksudnya adalah semua manusia adalah khalifah. Manusia diharuskan untuk menjaga bumi beserta isinya agar tidak rusak.

"Laut diciptakan untuk apa? Kita harus mengantarnya untuk menjadikan laut tempat berlayar kapal-kapal, tempat menemukan, mutiara dan lain sebagainya. Semuanya itu tugas kita sebagai manusia," Ujar Prof. Quraish Shihab.

Kedua, khalifah di dalam al-Qur;an digunakan untuk menunjukkan pengangkatan Nabi Daud sebagai penguasa. "Inna Ja'alnaka khalifatan fil ardhi/kami menjadikanmu khalifah di bumi". Maksudnya, khalifah dalam arti penguasa yang memiliki kekuasaan politik untuk mengatur masyarakat.

Khalifah dalam makna yang kedua ini bisa dipahami sebagai sistem pemerintahan. Tapi yang perlu digarisbawahi sistemnya sangat terbuka dan berbeda antara satu masyarakat dengan masyarakat lain, antara satu masa dengan masa yang lain.

"Sistem pada zaman Sayyidina Abu Bakar dengan Sayyidina Umar, beda dengan zaman Sayyidina Utsman. Kita di Indonesia Kekhalifahan, kita Menganut Kekhalifahan sistemnya intinya adalah republik, demokrasi, asasnya Pancasila, dan lain-lain sebagainya," Tegas Prof. Quraish Shihab.

Intinya, khilafah adalah sistem pemerintahan, sementara khalifah adalah orang yang mengelola pemerintahan atau bumi secara umum. Seperti yang dikatakan tadi, sistem pemerintahan atau khilafah itu sendiri berbeda antara satu masyarakat dengan lainnya, antara satu negara dengan negara lainnya. Khilafah bukan sistem pemerintah yang baku dan kaku. Ia perlu disesuaikan dengan perkembangan zaman dan konteks dunia modern.***

SAREKAT ABANG: GERAKAN RATU ADIL DARI JAMBI?

Oleh **Fridiyanto**

KORVER (1982: 85) mengatakan bahwa Sarekat Abang telah menyebar ke sebagian besar Sumatra Selatan sebelum tahun 1916. Selain di Jambi Sarekat Abang juga terdapat di Lampung. Korver menambahkan janganlah membayangkan Sarekat Abang sebagai organisasi yang kompak dan tunduk di bawah satu pimpinan pusat, serta terdapat cabang-cabang organisasi. Sarekat Abang lebih merupakan bermacam-macam subgerakan kecil lepas yang memiliki persamaan milenaristis tertentu.

Sarekat Abang merupakan sebuah gerakan rakyat yang unik, dimana di dalamnya bercampur antara ajaran Islam, klenik, dan perjuangan politik yang mempunyai sikap tegas, yaitu menolak pemerintah kolonial Belanda. Sarekat Abang juga memiliki sifat nativistis yang akhirnya mampu meledak dalam pemberontakan di Jambi, dan juga di Palembang. Dalam artikel ini dibahas bagaimana hubungan Sarekat Islam dan Sarekat Abang, serta bagaimana Ratu Adil yang biasanya ciri khas pergerakan di Jawa juga terjadi di Jambi dengan apa yang pernah dilakukan Sarekat Abang.

Sarekat Islam dan Sarekat Abang

Di Palembang, Sarekat Islam didirikan oleh Tjokroaminoto pada tahun 1913 (Jang Muttalib, 1980: 33) dan kemudian bulan Mei 1914, Raden Goenawan mendirikan Sarekat Islam di Jambi. Hanya dalam periode tiga bulan, menurut Jang A. Muttalib, Sarekat Islam telah berhasil memperoleh anggota sebanyak 2000 anggota. Korver (1983:85), Husodo (2000: 9), dan Jang A. Muttalib (1980) menjelaskan bahwa saat itu terdapat dua Sarekat Islam. *Pertama,* SI yang lebih bergerak memperbaiki ekonomi golongan Bumiputera. Basis kegiatan SI ini berada di Tembesi dan Bangko. Menurut Kover (1983) Sarekat Islam di Tembesi dan Bangko kadernya menyokong para pejabat, olehkarena itu kelompok

pemberontak di kalangan Sarekat Abang menamakan mereka dengan "Sarekat Kompeni". *Kedua,* Sarekat Islam radikal dan anti pemerintah kolonial yang berada di Rawas. SI Rawas yang sering melakukan pemberontakan ini disebut dengan Sarekat Abang. Terdapat perbedaan yang kontras antara SI di Rawas dan SI di Jambi. Berdasarkan catatan Sekretaris SI cabang Muara Tembesi, K.M. Amin bahwa Ketua Cabang Sarekat Islam di Tembesi, H. Agoes, diancam dan dipaksa kelompok Sarekat Abang untuk bergabung dalam pemberontakan. Oleh Sarekat Abang, H. Agoes dijadikan "kepala urusan agama kerajaan baru" yang dibentuk oleh Sarekat Abang. Hal ini dilakukan oleh Sarekat Abang agar H.Agoes dapat diperintah mendaftarkan semua penduduk Muara Tembesi dan sekitarnya menjadi anggota SI, dan peristiwa seperti ini juga terjadi di Bangko.

Pada tahun 1916 karena ancaman pembunuhan terhadap pejabat-pejabat pemerintah, *pasirah*, *controleur* membuat pemerintah kolonial bersikap tegas dengan melarang pendaftaran anggota Sarekat Islam yang baru. Karena pelarangan ini banyak calon anggota baru yang berada di Sarolangun, Muara Tembesi, Jambi secara diam-diam mendaftarkan diri ke Surulangun (mirip nama Sarolangun, namun merupakan ibu kota Distrik Rawas di Karesidenan Palembang). Hal ini dilakukan karena pendaftaran di Surulangun masih memungkinkan, karena letaknya yang jauh dari karesidenan sehingga tidak terpantau. Sarolangun yang merupakan perbatasan dan berdekatan dengan Rawas yang faktanya adalah basis Sarekat Islam radikal sejak tahun 1914 menjadikan Sarolangun juga disorot oleh pemerintah kolonial sebagai markasnya kaum ekstrimis.

Sarekat Abang pada dasarnya adalah sekelompok "Orang-orang Sarekat Islam" yang menamakan dirinya Sarekat Abang. Bulan Oktober 1916 Orang Sarekat Abang di Rawas melakukan agitasi dan propaganda serta serangkaian pemberontakan (Zed, 2003: 136). Mestika Zed menjelaskan bahwa sejak akhir Agustus 1916 Orang Sarekat Abang mulai menampakkan identitas mereka dengan melengkapi diri dengan simbol-simbol tertentu, salah satunya adalah Orang Sarekat Abang sering mengadakan pertemuan dengan berpakaian warna "abang" (merah) yang dilengkapi dengan berbagai senjata tajam. Korver (1982: 188) bahwa dalam tindak tanduknya anggota Sarekat Abang memiliki

tanda-tanda pengenal rahasia, misalnya warna destar, berjabat tangan dengan cara tertentu, dan menggunakan kertas-kertas beraneka warna untuk menyampaikan pesan-pesan tertentu. Orang Sarekat Abang juga sering melakukan pengajian agama dan latihan bela diri. Menurut Jang Muttalib (1980: 33) nama Sarekat Abang dikarenakan peran "Ilmu Abang". Ilmu Abang adalah ilmu yang mengandung ajaran sufi dari berbagai aliran, seperti: Sammaniyah, Naqsabandiyah, dan ilmu kebal. Karena ilmu Abang inilah kemudian kelompok ini sering dikenal dengan nama Sarekat Abang. Korver (1983: 86) mengatakan nama "*sarekat*" dalam Sarekat Abang berasal dari *Sarekat* Islam.

Namun jika menggunakan pendekatan bahasa, kata "abang" sering kita dengar diucapkan orang di daerah mudik Jambi untuk menyebut kata "merah". Menurut saya jika dikembangkan tafsir "abang" (merah) tersebut dapat dikatakan sebagai sikap politik yang kiri, radikal, dan memilih berlawan terhadap pemerintah kolonial.

Mestika Zed dalam disertasinya, *Kepialangan Politik dan Revolusi: Palembang 1900-1950, mengatakan bahwa* pusat pergerakan (pemberontakan Sarekat Abang) sebenarnya lebih bergairah di Karesidenan Palembang, hal ini dapat dilihat dari ketua Sarekat Abang yang dipimpin oleh HA Goh yang merupakan orang Dusun Talang Balai, Ogan Ilir. Sebenarnya terdapat hubungan rumit antara Sarekat Islam dan Sarekat Abang. Kover (1985) melihat hubungan Sarekat Islam dan Sarekat Abang adalah adanya pemimpin Sarekat Islam setempat yang sekaligus menjadi anggota Sarekat Abang, dan aktif dalam gerakan pemberontakan, namun ini hanya untuk Sarekat Islam Rawas. Hal ini dikuatkan dengan temuan Mestika Zeid (2003:139) mengenai tertangkapnya pemberontak, Haji Koeris yang dalam sidang pengadilan mengatakan bahwa "SA adalah pengerasan dari SI", suatu *militant element* dalam SI. Namun pengurus Sarekat Islam Palembang menampik tuduhan tersebut dengan menegaskan bahwa Sarekat Islam tidak mengenal *onderbouw* yang bernama Sarikat Abang. Sarekat Islam Palembang menilai bahwa terdapat perbedaan pandangan dengan Sarekat Abang yang mengandung ajaran mistik. Jika merujuk pandangan ideologi Sarekat Islam Merah yang kental dengan filsafat materialismenya, tentu saja penolakan Sarekat Islam ini cukup bisa diterima. Jika dilihat siapa yang lebih dulu ada,

Laporan Liefrink, 20 Oct.1917: *Meedelingen der Regeering omtrent enkele Onderwerpen van Algemen Belang,* "Vb 17 Januari 1918, No.1,ARA. Den Haag," menjelaskan bahwa Sarekat Abang sudah ada jauh sebelum Sarekat Islam masuk ke daerah Rawas.

Jika merujuk laporan Liefrink tersebut, dapat dikatakan bahwa Sarekat Abang lebih dulu berada di Rawas. Maka pola hubungan Sarekat Abang dan Sarekat Islam adalah politis. Hal ini sebagaimana Korver (1983: 86) yang mengatakan bahwa pemimpin Sarekat Abang ingin memanfaatkan Sarekat Islam untuk mencapai tujuan mereka. Para pemberontak di Sarekat Abang menyadari pemberontakan yang pernah mereka lakukan dan gagal dikarenakan tidak adanya persatuan rakyat. Olehkarena itu kekuatan Sarekat Islam di Muara Tembesi dapat digunakan sebagai gerakan masa pendukung, namun Sarekat Abang tetap barisan terdepan. Sikap politik Sarekat Abang tersebut dapat dilihat dari nota K.M. Amin, 10-12-1916,mr. 543/17 yang secara harfiahnya (sebagaimana dikutip Korver, 1983: 86): "*SI adalah sebuah perkumpulan kawula-kawula Raden Gunawan, yang oleh Raja Turki ditetapkan sebagai penggantinya, dan dengan demikian menjadi Raja SI. SA adalah perkumpulan untuk pemimpin (raja-raja) dan pemuka (hulubalang-hulubanlang).* Dapat dilihat ego pimpinan Sarekat Abang yang tidak mau didominasi Sarekat Islam.

Sarekat Abang Gerakan Ratu Adil

Dalam sejarah pergerakan, pemberontakan yang paling sering menjadi sorotan sejarawan adalah Pemberontakan Petani Banten (baca Sartono Kartodirdjo *Pemberontakan Petani Banten 1888)*, dan Pemberontakan Komunis Silungkang 1927 (baca Mestika Zed *Pemberontakan Komunis Silungkang 1927)*. Pemberontakan petani Banten bercorak messianisme, berbeda dengan pemberontakan di Silungkang yang lebih dipengaruhi gerakan komunisme. Jang A. Muttalib mengatakan bahwa pemberontakan yang dilakukan Sarekat Abang tahun 1916 merupakan gerakan messianis (Ratu Adil), sebagaimana yang juga menjadi salah satu kesimpulan Kartodirdjo di Pemberontakan Petani Banten. Jang A. Muttalib (1980:33) mengatakan, sebelum pemberontakan 1916 yang dipelopori Sarekat Abang, Alam Bidar menggabungkan antara Messianisme dan isu pajak. Mestika Zed (2003: 138) mengulas bagaimana pemerintah kolonial Belanda

merasa heran, mengapa pemberontakan justru terjadi di Rawas jika isu pajak dan kerja rodi merupakan isu umum di Palembang. Mengenai ini, menarik apa yang dikemukakan Onghokham (1983:60) bahwa kesalahan pemerintah kolonial adalah menganggap pemberontakan disebabkan permasalahan pajak belaka, padahal Ratu Adil justru merupakan sumber utama pemberontakan. Sartono Kartodirdjo (1984) menjelaskan salah satu kekuatan utama pemberontakan adalah dengan menggunakan tarekat sufi sebagai landasan organisasi. Sementara Kuntowijoyo (1993: 5) bahwa Sarekat Islam tidak jarang memakai ideologi Ratu Adil dalam meradikalisasi petani. Inilah yang terjadi di Sarekat Abang, dimana mesianisme menjadi energi dorong pemberontakan. Sebagaimana disampaikan Jang Mutthalib (1980: 33) ilmu kebal yang diajarkan ke anggota Sarekat Abang merupakan sebuah ajaran, bahwa sebenarnya manusia memiliki kekuatan dalam dirinya sendiri, namun membutuhkan kekuatan di luar manusia agar kekuatan dalam diri tersebut dapat menjadi efektif.

Sarekat Abang mengembangkan aliran mistiknya melalui pengajian. Di pengajian inilah anggotanya mempelajari hakikat ilmu dan berzikir (Zed, 2003: 137). Keunikan sekaligus membedakan Sarekat Islam dengan Sarekat Abang adalah Sarekat Abang sangat kental dengan nuansa mistik sebagaimana layaknya sebuah tarekat. Hanya saja kalau tarekat seringkali fatalistik, namun "Tarekat Sarekat Abang" lebih progresif revolusioner. Tentunya sangat berbeda dengan Orang Sarekat Islam yang menilai bahwa Islam Sarekat Abang bukanlah Islam murni. Bahkan ketua cabang Sarekat Islam Menggala, Kedistrikan Lampung menganggap ajaran yang ada di Sarekat Abang sebagai "sihir setan", dan pemimpin Sarekat Abang hanyalah para penipu. Olehkarena itu ia mengambil kebijakan bahwa bagi yang ingin menjadi anggota Sarekat Islam harus menyatakan sumpah bahwa mereka tidak masuk Sarekat Abang (Kover, 1982: 87). Sarekat Abang juga tidak akan cocok jika disandingkan dengan Sarekat Islam Merah yang bergerak dengan prinsip-prinsip Marxisme yang tentu saja anti Takhayul.

Mengenai pandangan Sarekat Islam terhadap isme-isme pernah diberitakan *Oetoesan Hindia* pada tahun 1916 sebagaimana dikutip dari Snouck Hurgronje: "*Bahwa berkat Sarekat Islam*

jugalah hingga kini Indonesia terbebas dari nihilisme, anarkisme, Saminisme, dan Sarekat Abangisme." Jelas bahwa apa yang dijalankan oleh Sarekat Abang, secara prinsip berbeda dengan Sarekat Islam. Kalau di Sarekat Islam, Cokroaminoto sering dianggap sebagai Ratu Adil (Korver,1983), maka di Sarekat Abang juga terdapat pemimpin yang dianggap Imam Mahdi (Taufik Abdullah, 1984), Glambit yang memimpin Sarekat Abang di Rawas dan pedalaman Jambi, pada tahun 1916 mengaku bahwa dirinya adalah sebagai Imam Mahdi. Glambit sangat cakap dalam orasi, sehingga membuat masyarakat kagum kepadanya. Dalam pidato-pidatonya, Glambit menyatakan bahwa perang melawan pemerintah kafir, wajib hukumnya bagi setiap anggota Sarekat Abang. Jang Muttalib (1980: 31), sebelum pemberontakan 1916, tepatnya tahun 1910 telah terdapat gerakan millenearisme di Dusun Sungai Dingin, distrik Datuk Nan Betigo yang dipimpin oleh seorang pemuda bernama Alam Bidar, yang mengaku sebagai Imam Mahdi. Namun dalam sebuah perlawanan, Alam Bidar dan pengikutnya tewas oleh Belanda yang akan menangkapnya.

A.P.E. Korver dalam bukunya "*Sarekat Islam Gerakan Ratu Adil*" mengatakan bahwa sebenarnya Sarekat Abang adalah gerakan milinearisme (Korver, 1982: 85). Bahkan Korver menegaskan bahwa Sarekat Abang adalah suatu tarekat (lembaga mistik Islam). Namun justru dengan semangat perang suci tersebutlah yang membuat Sarekat Abang menjadi pendorong pemberontakan di Jambi. Kover mencatat bahwa tanggal 26 Agustus 1916 terjadi pemberontakan bersenjata di Muara Tembesi. Para pemberontak menyerang tangsi polisi bersenjata, memaksa membuka penjara, dan membakar kantor pos Belanda. Dari Muara Tembesi kerusuhan kemudian menyebar dengan cepat ke daerah pedalaman di Jambi. Uniknya, menurut Korver (1983: 85) pemberontakan dari Sarekat Abang ini mengikuti perang suci yang dilakukan oleh Sultan Turki dalam Perang Dunia Pertama. Bahkan di dalam Sarekat Abang terdapat tradisi setiap anggota harus bersumpah untuk memerangi kekuatan kafir (Jang Mutthalib, 1980: 33)

Menutup diskusi tentang Sarekat Abang ini, terdapat tiga pandangan, *Pertama,* Sarekat Abang memanfaatkan Sarekat Islam untuk perjuangan politiknya (Korver,1983). *Kedua,* Orang Sarekat Abang pada dasarnya adalah orang Sarikat Islam (Mestika Zed,

2003), *Ketiga,* dalam melihat Sarekat Islam harus dilihat kondisi geografis di Jambi yang mempengaruhi sikap politik Sarekat Islam, maka Sarekat Islam di Kuala yang merupakan pusat pemerintahan kolonial, membuat anggotanya lebih memilih aktifitas perbaikan ekonomi. Sedangkan Sarekat Islam yang dipedalaman, dikarenakan jauh dari kontrol pemerintah kolonial maka mereka menjadi Sarekat Islam radikal dan juga karena dipengaruhi ajaran sufi (ilmu Abang) sehingga menjadi Sarekat Abang. Dari ketiga pandangan yang merupakan penelitian disertasi tersebut, saya lebih cendrung ke pendapat Korver, bahwa sebenarnya Sarekat Abang merupakan gerakan ekspansi Sarekat Abang di Rawas yang meradikalisasi Sarekat Islam di Muara Tembesi, Sarolangun, dan Bangko. Hal ini juga didasarkan adanya penolakan pimpinan Sarekat Islam, Raden Goenawan dalam *Pantjaran Warta,* 22-9-1916 yang mengatakan bahwa ia dengan tegas menyatakan tidak turut serta dalam Sarekat Abang dan pemberontakan di Jambi. Begitu juga pimpinan Sarekat Islam di Palembang yang menampik tuduhan pemerintah kolonial bahwa Sarekat Islam terlibat dalam pemberontakan yang dimulai dari 1000 orang Sarekat Abang yang datang serentak dari Batu Kucing pada tanggal 9 Oktober 1916 (Zed, 2003: 137-138).

Sedangkan dalam melakukan propagandanya, Sarekat Abang menggunakan konsep Ratu Adil, yang oleh Jang A. Muttalib (1980) katakan bahwa Sarekat Abang mengandung Messianisme. Mestika Zed (2003:137) menambahkan bahwa Sarekat Abang dalam meradikalisasi gerakannya banyak meniru seperti apa yang dilakukan oleh Sarekat Islam. Walau berupaya mengidentikan diri dengan Sarekat Islam, namun Sarekat Abang tidak mau dikatakan Sarekat Islam, begitu juga sebaliknya. Sarekat Islam dan Sarekat Abang memiliki perbedaan prinsip organisasi, dan perbedaan strategi perjuangan, Sarekat Islam lebih menempuh garis lunak, namun Sarekat Abang lebih memilih jalur keras.

Gerakan pemberontakan Sarekat Abang telah "menyadarkan" pemerintah kolonial (Zed, 2003:140). Sehingga meninjau kembali kebijakan administrasi, seperti peraturan pungutan pajak dan kerja rodi yang dianggap oleh pemerintah kolonial dianggap sebagai penyebab pemberontakan 1916 di Palembang ataupun di Jambi.

Terdapat banyak paradoksal dalam gerakan Sarekat Abang, jika ia dikatakan lebih condong kepada tarekat, dimana biasanya

titik berat berada pada *muryid,* namun pada kenyataannya Sarekat Abang tidak tunduk dalam suatu pimpinan pusat, sebagaimana yang berlaku di Sarekat Islam. Akhir kata, masih banyak terdapat celah penelitian untuk menjawab berbagai pertanyaan mengenai sarekat Abang.***

Bahan Bacaan

Brackman, C. Arnold. *Indonesian Communism,* New York: Frederick A. Praeger, 1963.

Husodo, Purwo, dkk. *Gerakan Sosial di Residen Jambi pada Awal Abad XX.* Padang: Universitas Andalas, 2000.

Kartodirdjo, Sartono. *Pemberontakan Petani Banten 1888.* Jakarta: Pustaka Jaya, 1984.

Korver, A.P.E. *Sarekat Islam Gerakan Ratu Adil.* Jakarta: 1982.

Kuntowijoyo. *Radikalisasi Petani.* Yogyakarta: Bentang, 1993.

McVey, T. Ruth, *Kemunculan Komunisme Indonesia,* Jakarta: Komunitas Bambu, 2010.

Muttalib, A. Jang. *Suatu Tinjauan Mengenai Beberapa Gerakan Sosial di Jambi pada Perempatan Pertama abad ke 20,* Jakarta: Jurnal Prisma

Onghokham. *Rakyat dan Negara.* Jakarta: LP3ES dan SH, 1983.

Zed, Mestika. *Kepialangan Politik dan Revolusi: Palembang 1900-1950,* Jakarta: LP3ES, 2003.

_____. *Pemberontakan Komunis Silungkang 1927.* Yogyakarta: Syarikat Indonesia, 2004.

KEKUASAAN YANG MEMBELAH

Oleh **Fridiyanto**

MANUSIA pasti memiliki naluri berkuasa terhadap apa saja yang ada di lingkungannya. Olehkarena itu Nicollo Machiavelli dalam buku *The Prince* menganjurkan kepada para penguasa untuk dapat melakukan apa saja termasuk mengabaikan moralitas untuk sebuah kekuasaan.

Di Indonesia kekuasaan dirayakan dalam berbagai aktifitas masyarakat, misalnya: siswa yang memilih ketua kelas, kumpulan pengajian ibu-ibu yang harus ada ketuanya, pemilihan ketua RT dan RW, pemilihan Kepala Desa dan Kepala Daerah (Bupati dan Gubernur), Pemilihan anggota legislatif, hingga pemilihan presiden dan wakil presiden. Jadi, hampir setiap denyut kehidupan kita sebenarnya dalam pergulatan kekuasaan baik dalam skala makro mau pun mikro. Sebagai *zoon politicon* tidak ada yang salah terhadap aktifitas politik yang dilakukan untuk memperoleh kekuasaan. Menjadi masalah ketika bagaimana memaknai tujuan berkuasa dan memanfaatkan kekuasaan yang diperoleh, atau hanya akan terjadi seperti apa yang dikatakan oleh Gabriel Almond; siapa dapat apa dengan cara bagaimana dan kapan?

Republik yang terbelah

Momen Pemilu Pilpres 2014 semestinya adalah ajang mencari kader bangsa terbaik untuk memimpin negara, bukannya menjadikan negara ini terpecah belah. Setelah Pilpres 2014 kiranya kegaduhan politik tidak terhenti setelah penetapan suara oleh Komisi Pemilihan Umum, karena pihak Prabowo merasa dicurangi sehingga membawa penyelesaiannya ke Mahkamah Konstitusi. Jika direfleksi masa Pilpres 2014, masih kita ingat bahwa republik ini benar-benar terbelah dua; terdapat rakyat pro Prabowo dan juga terdapat rakyat pro Jokowi. Tidak hanya rakyat, media pun turut memperkeruh suasana dengan memilih tidak lagi netral. Media terbawa arus deras pengkubuan politik, sehingga seringkali apa yang diberitakan oleh media tidak lagi *fair* dan berimbang. Bahkan

masyarakat yang mendukung salah satu calon pun pada masa kampanye enggan menghidupkan chanel televisi yang mendukung calon bukan jagoannya, misalnya Metro TV yang memberitakan Jokowi dan TV One yang juga gencar memberitakan Prabowo. Tidak hanya media visual, media cetak pun juga terbelah, contoh koran *The Jakarta Post* secara terang-terangan menyatakan mendukung Jokowi. Begitu juga media cetak yang berada di bawah kendali Harry Tanoe, semisal Koran Sindo yang pemberitaanya lebih berpihak dan lebih banyak porsi untuk Prabowo.

Ketika hasil Pilpres 2014 dibawa ke Mahkamah Konstitusi, banyak pihak yang khawatir suhu politik semakin memanas dan eskalasi konflik akan semakin besar. Bahkan setelah penetapan Jokowi sebagai presiden pun rupanya pertarungan politik terbuka belum dianggap selesai. Karena Koalisi Merah Putih berupaya menampakkan kekuasaannya dengan menguasai parlemen dengan merubah undang-undang dan peraturan tentang perangkat dewan. Kesuksesan KMP menguasai Senayan dianggap tidak adil dan demokratis oleh Koalisi Indonesia Hebat, sehingga KIH lebih memilih membuat pimpinan tandingan, atau yang lebih dikenal dengan DPR tandingan, rapat-rapat tandingan pun digelar, walau pada akhirnya terjadi *islah,* namun perilaku elit di parlemen yang telah menjadi totontonan sehari-hari sepertinya telah memupus harapan publik tentang kinerja lebih baik dari DPR sebelumnya.

Aksi-aksi tandingan berebut kekuasaan juga dialami oleh partai-partai tua, seperti Partai Persatuan Pembangunan yang terdapat dua kelompok, versi Djan Faridz, Ketua Umum PPP hasil Munas Jakarta, dan Muhammad Romahurmuzy ketua umum hasil Munas Surabaya. Tidak bisa dipungkiri bahwa keterbelahan PPP ini terdapat aroma KMP dan KIH, karena terdapat faksi-faksi yang menginginkan berada dalam pemerintahan, dan kubu yang memilih bertahan di KMP seperti Surya Dharma Ali yang masih memainkan pengaruhnya berusaha agar PPP tidak keluar dari KMP, walau menyadari bahwa di KMP kepentingan PPP akan kekuasaan strategis di DPR telah dibaikan.

Dualisme juga terjadi pada Partai Golkar yang merupakan inisiator KMP. Tampak jelas terjadi tarik menarik kepentingan KMP, sehingga Abu Rizal Bakrie berusaha tetap memimpin Golkar. Walhasil secara aklamasi Ical dipilih kembali menjadi Ketua Umum

Golkar dalam Kongres Bali. Namun kelompok Agung Laksono cs menganggap bahwa Kongres Bali ilegal. Tidak mau kalah, kelompok Agung pun juga menyelenggarakan Kongres Nasional Partai Golkar di Ancol Jakarta, sehingga dalam Kongres Ancol ini Agung Laksono terpilih menjadi Ketua Umum Golkar. Uniknya baru-baru ini Menkumham Yasonna menyatakan bahwa kedua kubu Partai Golkar adalah sah, yang menurut banyak para pakar sangat kental kepentingan pemerintah atas sikap ini. Sehingga kelompok Ical mengatakan Golkar kelompok Agung adalah Golkar Perjuangan, sebuah sindiran bahwa terdapat permainan PDI Perjuangan sebagai partai penguasa.

Sentimen KMP dan KIH juga terasa dalam pemerintahan DKI Jakarta. Keluarnya Ahok dari Partai Gerindra dan menolak wakil gubernur yang diajukan oleh Gerindra membuat suhu politik Jakarta juga turut menghangatkan kontes kekuasaan tandingan. Sehingga kelompok Front Pembela Islam yang terkenal sangat anti Ahok, gencar melakukan aksi-aksi demonstrasi menolak Ahok diangkat menggantikan Jokowi sebagai Gubernur, klimaksnya adalah pendeklarasian Fahrurrozi Ishaq sebagai Gubernur Jakarta. Aksi FPI ini mungkin saja dianggap konyol oleh banyak orang, namun jika dibaca secara sosiologis konflik yang digelontorkan oleh FPI bukan lagi masalah suka dan tidak suka, tetapi sudah mengarah kepada isu sara yang mengancam persatuan bangsa.

Perilaku politik kekuasaan yang tidak sehat benar-benar telah menyita waktu, energi, dan pemikiran bangsa kita. Para elit sepertinya lupa bahwa substansi berpolitik dan berkuasa, tidak lebih adalah mensejahterakan kehidupan rakyat dan menegakkan negara yang berdaulat dan bermartabat. Tetapi tontonan kegaduhan politik kekuasaan yang pada ujungnya adalah melahirkan para koruptor, sepertinya hampir saja membuat rakyat apatis terhadap politik dan politisi, sebagaimana ditulis Astuti Suryandari dalam Surat Pembaca "Rakyat Sudah Lelah dan Muak dengan Kegaduhan Politik" (Kompas, 18/12/2014)

Para elit di Jakarta seperti telah menjadi autis dan tidak lagi hirau terhadap kepetingan rakyat, padahal sekarang rakyat sedang menunggu kerja-kerja kongkrit yang bisa bermanfaat bagi pembangunan di daerah. Pertarungan elit yang lebay harus segera dihentikan, agar tidak muncul kebosanan terhadap kaum elit yang

akan memunculkan kembali sentimen kedaerahan. Kita lihat saat ini Papua sedang meminta perhatian dengan menampakkan kembali riak-riak disintegrasi, dan tentu saja Aceh yang diam-diam masih memendam hasrat merdeka.

Akankah para elit terus mempertahankan sikap dan tindakan yang terbelah? Yang hasilnya hanyalah perpecahan kehidupan berbangsa dan bernegara. Rakyat benar-benar merindukan gagasan dan praktik kekuasaan yang otentik yaitu sebuah cara pandang terhadap kekuasaan semata-mata untuk membela kepentingan publik.***

PENODAAN AGAMA, KASUS FILM *THE INNOCENCE*

Oleh **Fejrian Yazdajird Iwanebel**

KURANG lebih sepuluh tahun yang lalu, Samuel Huntington telah mengingatkan kepada kita bahwa akan terjadi benturan peradaban dari dua kubu yang saling bertentangan. Kedua kubu tersebut sering disebut dengan blok barat dan timur. Barat direpresentasikan oleh Eropa dan Timur oleh Arab. Benturan tersebut terjadi sebab adanya titik perbedaan perkembangan peradaban antara kedua blok tersebut yang timpang antara satu dengan lain. Barat lebih dominan dalam teknologi sehingga mereka seakan merepresentasikan tingginya peradaban intelektual. Berbeda dengan Arab yang meski bergelimang ekonomi yang bersumber dari minyak, tapi teknologi yang berkembang tidaklah sepesat Barat.

Perbedaan perkembangan ini jelas mempengaruhi sistem kehidupan masyarakat, baik secara sosial, budaya, *lifestyle*, maupun paradigma kehidupan. Dalam hal ini barat lebih tampil dengan gaya *permissive*, yakni apa pun boleh asal tidak mengganggu orang lain. Inilah yang menjadi ciri khas Negara Barat, yaitu kebebasan berekspresi atas nama HAM (hak asasi manusia). Di sisi lain, Timur merupakan representasi dari sikap ketaatan. Yakni ketaatan terhadap agama. Bentuk ketaatan inilah yang mengendalikan corak kehidupan masyarakat, sehingga kontrol agama dalam sosial kemasyarakatn sangatlah ketat. Hal ini jelas bisa dilihat dari undang-undang maupun aturan yang diberlakukan di dunia timur, seperti Arab, Mesir, libanon, Iran, Libya, dan negara-negara lain yang masih menggunakan agama sebagai pijakan hukum. Atas dasar agama, manusia tidak bisa seenaknya melakukan apapun yang melanggar norma-norma agama dan masyarakat.

Apa yang telah ditegaskan Huntington dalam tesisnya tersebut agaknya akan terus berlanjut. Dan kini dapat dilihat

beberapa fenomena destruktif yang berujung pada demonstrasi. Seperti kasus yang menjadi *top news* minggu ini, yaitu film *innocence of moslem*. Film yang disutradarai oleh orang Amerika tersebut telah memicu konflik horizontal secara massif. Di mana-mana dapat kita lihat demo besar-besaran yang menolak dan mengecam video tersebut. Baik mereka umat muslim yang berada di Arab, Eropa, maupun Australia.

Video tersebut dikecam karena menggambarkan tentang kehidupan nabi Muhammad yang berbanding 180 derajat dengan kenyataan sejarah. Beliau digambarkan sebagai penyuka perempuan dan kekerasan. Padahal dalam kehidupannya, beliau adalah seorang Nabi. Tentu nalar logis akan menolak hal ini, sebab yang namanya Nabi pastilah diliputi oleh sikap-sikap yang bijak, bukan sikap-sikap yang bersandar atas hawa nafsu. Lagipula bagaimana mungkin orang yang mempunyai sikap seperti digambarkan film tersebut dipilih menjadi Nabi dan mampu membawa angin perubahan fundamental dalam wilayah Arab sana. Sejarah merekam jejak perjalanan Nabi dari kecil hingga dewasa, bahwa beliau merupakan orang yang jujur. Hingga suatu saat tatkala terjadi percekcokan antar kabilah tentang hak menaruh hajar aswad, Nabi-lah yang mampu meredam semua itu dengan menjadi mediator.

Selain itu, pengikutnya yang banyak dan loyal, apakah itu tidak menunjukan bahwa nabi Muhammad memang membawa misi *rahmatan lil alamin*? Tentu, jika Nabi adalah orang yang haus akan wanita (seperti digambarkan dalam film) maka dapat dipastikan tidak ada orang yang mau menjadi pengikutnya. Tapi fakta tidak demikian, ummat berbondong-bondong berbai'at ingin masuk agama Islam dan akan setia kepada Nabi.

Tentu apa yang disangkakan dalam film tersebut sangatlah riskan dalam kaitannya dengan hubungan antar agama. Relasi yang mulai terjalin apik paska adanya klaim terorisme antara Islam dan non-muslim, hubungan itu justru diperburuk lagi dengan munculnya film ini. Beberapa pengamat mengatakan bahwa, film ini memang bertujuan untuk memicu amarah kaum muslim. Sebab sebagain mereka yang mengalami pahitnya terror gedung WTC sudah terlanjur terhegemoni oleh paradigm bahwa islam adalah agama terorisme. Sehingga dalam rangka haul (memperingati peristiwa 11 september) tersebut, mereka berinisiatif untuk

mendongkrak kembali ingatan masa lalu tentang peristiwa pengeboman yang menewaskan hamper tiga ribu jiwa.

Jelas ini membutuhkan pelurusan. Sebab jika tidak akan terjadi fenomena yang saling hantam antara satu agama dengan yang lain. Hal ini seharusnya juga menjadi pelajaran bagi Amerika atas sikap kebebasan yang mereka junjung tinggi. Bahwa kebebasan mutlak sangatlah berbahaya dan akan mengancam masa depan yang penuh perdamaian. Sebab kebebasan yang tak terukur oleh apapun itu, akan cenderung pada sikap pemenuhan hasrat diri. Inilah PR bagi AS bahwa kontrol terhadap hak kebebasan masayarakat belum sepenuhnya terlaksana dengan baik. Bahkan kabar terakhir menjelaskan bahwa pelaku sutradara film tersebut sengaja dibebaskan atas nama hak asasi berekspresi.

Dan bagi umat Islam, sudah selayaknya kita bersatu padu untuk menjunjung tinggi harkat dan martabat kita sebagai khoiru ummah (sebaik-baik ummat). Sebab Nabi telah mencontohkan banyak tentang hakikat kehidupan. Mengutip apa yang ditulis oleh Aziz Anwar Fachruddin, dalam tulisannya di Koran *Republika*, salah satu sikap yang dicontohkan oleh Nabi adalah tidak terprovokasi oleh tindakan destruktif lawan. Hal itu digambarkan dalam kisah hijrahnya yang kedua ke Thaif untuk mengajak pada Islam, namun justru Nabi disambut dengan ejekan dan bahkan dilempari dengan batu. Saat Nabi dalam kondisi terdholimi tersebut, Jibril berkata apakah perlu untuk dibalas. Namun Nabi pun menjawab tidak usah, mereka adalah kaum yang tidak mengerti. Bahkan Nabi justru mendoakan mereka, “allahumma ihdi qaumi fainnahu la ya’lamun”, Tuhan tunjukilah kaumku sebenarnya mereka adalah orang yang belum mengetahui.

Sikap yang dicontohkan Nabi ini sangat perlu diterapkan oleh umat muslim dewasa ini. Kematangan dalam bersikap merupakan bentuk dari kekuatan jiwa. Seharusnya umat muslim meniru Nabi dengan mendoakan mereka agar berada dalam jalan yang lurus, dan membenahi kesalahan-kesalahan mereka. bukan justru menampilkan kegarangan di muka umum dengan melakukan aksi demonstrasi. Demo yang telah dilakukan umat muslim secara massif sebenarnya tidak salah, sebab memang kenyataannya film tersebut benar-benar mencemooh Nabi. Namun gerakan grass root umat muslim tersebut akan berhenti dipersimpangan jalan jika saja kehendak tersebut tidak direspon oleh para petinggi umat muslim.

Sebab merekalah yang menggelar rapat diplomatik antara umat muslim dengan Amerika.***

NEGERI HALMAHERA TENGAH BUKAN UNTUK INDUSTRI EKSTRAKTIF

Oleh **Muhammad Kamarullah**

SEBAGAI anak yang lahir di bumi Fagogoru, penulis sangat paham, jika belum musim panen, orang tua kami berprofesi sebagai nelayan, dan jika datang musim angin selatan kami naik ke gunung dan bertani lagi. Sederhananya apa yang ingin saya sampaikan adalah kami akan tetap hidup tanpa industrialisasi. *Toh*, nenek moyang kami bisa bertahan hidup ratusan tahun dengan tradisi multikulturnya dan berprofesi menjadi petani dan nelayan.

Tulisan ini adalah kritik penulis terhadap krisis lingkungan di Halmahera Tengah. Berbicara soal ketimpangan yang terjadi di Indonesia bagian Timur, kebanyakan orang mungkin akan serentak tertuju pada Papua, misalnya kasus PT Freeport, masalah rasisme dan diskriminasi masyarakat Papua. Sementara, masih sangat minim dan bahkan jarang sekali perhatian tertuju pada kondisi sosial-kultur serta isu ketimpangan yang terjadi pada masyarakat pulau-pulau kecil di Timur Indonesia. Melalui artikel ini, saya ingin sedikit beranjak, berjalan-jalan ke sebuah pulau yang bertetangga dengan Papua, yaitu provinsi Maluku Utara, tepatnya di Halmahera Tengah (selanjutnya disingkat Halteng).

Halteng, atau dikenal dengan negeri yang berlandaskan falsafah *Fagogoru* memiliki makna filosofis yakni berkumpul dan bersama-sama. Di dalamnya terkandung empat nilai, yaitu *sopan re hormat* (saling menghargai dan menghormati), *budi re bahasa* (kebaikan dan santun berbicara), *ngaku re rasai* (kebersamaan dan kekeluargaan), dan *metat re meimoy* (malu dan takut pada kesalahan). Falsafah ini kemudian diadopsi dalam lambang dan moto Kabupaten Halmahera Tengah.

Selain falsafah yang menjadi kebanggaan, Halteng merupakan wilayah yang memiliki keberlimpahan sumber daya. Ciri khas masyarakatnya memiliki corak produksi yang bergantung pada perkebunan pala, cengkeh dan kelapa kopra yang telah lama dikelola dengan model yang tradisional demi menunjang hidup. Bahkan ketika terjadi krisis moneter 1998, masyarakatnya masih bisa bertahan hidup sebab pertaniannya tidak mengenal tradisi monokultur. Namun, corak produksi masyarakat Halteng semakin terancam dengan masuknya pertambangan industri ekstraktif, perlahan mengubah masyarakat yang semulanya berbasis masyarakat agraris menjadi masyarakat industrialis.

Kasus Tambang di Pulau Gebe

Negeri Fagogoru punya sisa-sisa buruk tentang industri ekstraktif. Sebut saja PT. Aneka Tambang (ANTAM) yang beroperasi di pulau Gebe (sekitar tahun 1979-2004). Industri yang bergerak dibidang nikel ini ketika izin produksi berjalan memberikan dampak positif terhadap warga Gebe. Minimal, masyarakat mendapatkan akses listrik dan air bersih secara gratis, upacara-upacara seremonial 17 agustus-an maupun ulang tahun ANTAM selalu mendatangkan artis-artis nasional untuk memeriahkan pulau kecil itu. Tetapi, ketika ANTAM angkat kaki dari pulau Gebe pada 2004, pulau Gebe menjadi gelap gulita, air bersih susah didapatkan lagi. Dan apa boleh buat, tanah mereka

terlanjur dieksploitasi habis-habisan. Gebe seperti menjadi pulau "mati", masyarakatnya terpuruk, menjerit.

Tidak sampai disini cerita soal pulau Gebe. Ada beberapa perusahaan tambang yang masih saja ingin menguras habis pulau kecil berlimpah sumber daya alam itu. Ketika ANTAM pergi meninggalkan lubang dan lahan-lahan gundul, sekitar tahun 2006, PT.Gebe Karya Mandiri (GKM) mendapat izin dari Pemerintah daerah Halteng. Mereka menambang kembali areal bekas operasi ANTAM. Dan ketika GKM yang masuk pada tahun 2006, belum banyak melakukan aktivitas reklamasi dan eksploitasi nikel Gebe. Pada tahun 2012, Pemda kembali memberikan kesempatan kepada perusahaan tambang nikel yang baru, yakni PT. Fajar Bhakti Lintas Nusantara (FBLN).

Lantas apa yang diberikan FBLN kepada masyarakat Gebe? FBLN memberikan janji manis kepada masyarakat, misalnya akses lampu yang tinggal di kontak langsung, air bersih, BBM untuk mesin listrik. Namun faktanya, masyarakat Gebe hanya dipekerjakan sebagai buruh yang tidak memiliki posisi tawar. Bahkan ironisnya, janji manis itu tidak direalisasikan sama sekali. Penderitaan akibat janji FBLN dan masalah-masalah lainnya ini, akhirnya mengundang amuk marah besar masyarakat Gebe. Puncaknya, masyarakat bersama kelompok mahasiswa yang berjumlah sekitar dua ribu massa, melakukan aksi demonstrasi pada tahun 2016 lalu. Sayangnya, aksi tersebut berujung pada kekerasan, 4 warga menjadi korban dan 14 warga Gebe lainnya ditangkap.

Membuka kembali banyaknya dampak buruk akibat industri ekstraktif di pulau Gebe mungkin ibarat mengorek kembali luka lama. Namun, sebelum kehadiran PT. ANTAM, pada tahun 1968 ada juga perusahaan Jepang PT. Indonesia Nickel Development (INDECO), hingga perusahaan GKM dan FBLN. Kehadiran perusahaan-perusahaan tambang tersebut patut diingat sebagai pelajaran bagi masyarakat Gebe, negara, Pemprov Maluku Utara, dan Pemda Halmahera Tengah. Tidak ada eksperimen industri ekstraktif manapun yang bisa membuat masyarakat sejahtera.

Lantas, dengan pengalaman buruk aktivitas industrialisasi di pulau Gebe ini, apakah cukup memberikan pelajaran untuk menolak masuknya pertambangan industri ekstraktif? Ternyata tidak juga.

Kasus PT Indonesia Weda Bay Industrial Park (IWIP)

Hasrat kekuasaan untuk memasukkan industri ekstraktif masih saja berlanjut. Faktanya, proses percepatan pembangunan industri ekstraktif lainnya dilakukan Pemerintah Daerah Halteng. Pertemuan bupati dengan Mentri Koordinator Kemaritiman serta Direktur Utama PT. IWIP yang berlangsung pada 2 November 2018 di kantor Kementrian Koordinator Kemaritiman. Akhirnya, pada 31 Agustus 2018 lalu, Luhut Binsar Panjaitan kebanggaan investor asing, meresmikan PT. Indonesia Weda Bay Industrial Park (IWIP) di Maluku Utara tepatnya di Kab. Halmahera Tengah, lokasi operasinya di Desa Lelilef Kec. Weda Tengah.

Proyek besar ini bergerak di bidang nikel menjadi baterai litium. Nilainya cukup besar, US$ 10 Milliar. Kawasan industri yang berlokasi di Weda, Halmahera Tengah ini merupakan kerjasama antara *Eramet Group* (Perancis) dan *Tsingshan* (Cina) bersama partner lokalnya PT ANTAM. IWIP adalah Kawasan Industri terpadu yang akan mengolah sumber daya mineral dari mulut tambang menjadi produk akhir berupa Baterai Litium dan Besi Baja. Bukan proyek yang kaleng-kaleng. Proyek ini terbukti bermasalah dalam menyejahterakan para pekerjanya.

Pada bulan Mei 2020 lalu, buruh PT. IWIP bersama mahasiswa yang tergabung dalam Forum Perjuangan Buruh Halmahera Tengah (FPBH) melakukan aksi demonstrasi. FPBH menentang kebijakan perusahaan yang dinilai sepihak. Tuntutan FPBH adalah terkait dengan kebijakan yang mewajibkan karyawan dirumahkan, mendesak perusahaan untuk mengembalikan aturan izin resmi keterangan izin sakit bagi buruh.

Selain itu, massa menuntut perusahaan agar menerapkan sistem kerja dari 12 jam dikurangi menjadi 8 jam. Massa aksi juga menyuarakan kasus kecelakaan kerja, dan kriminalisasi terhadap buruh, kasus PHK sepihak, upah pokok bagi buruh yang dijeda dan tidak dibayarkan, kebijakan sepihak berupa memo yang merugikan buruh, serta kasus-kasus lainya yang merugikan buruh sendiri. Perusahaan harus penuhi hak buruh perempuan, kembalikan izin resmi untuk buruh di PT IWIP. Selanjutnya, pihak perusahaan harus melakukan *lockdown* selama masa pandemi Covid-19, serta membayar upah pokok 100 persen. Sayangnya, aksi tersebut

berujung pada pengrusakan kantor perusahaan, alat berat, penjarahan bahan makanan dan membakar kios kosong di depan gerbang perusahaan oleh pihak yang tidak bertanggung jawab. Masa FPBH dibubarkan secara paksa oleh aparat kepolisian.

Selain itu, beberapa bulan lalu, kabar duka menimpa negeri *Fagogoru*. Desa Lelilef tempat beroperasinya PT. IWIP diguyur hujan selama dua hari yang mengakibatkan banjir. Hujan yang terjadi selama dua hari mengakibatkan smelter A-D terendam air. Bahkan, beberapa warung di areal perusahaan juga hanyut dibawa banjir. Tidak hanya itu, banjir tersebut mengakibatkan jalan lintas Halmahera tidak bisa diakses. Beberapa mobil yang memaksa lewat terpaksa mogok akibat dimasuki air. Sementara itu, di Desa Sagea Kecamatan Weda Utara rumah warga tergenang air hujan. Setidaknya ada 7 rumah warga yang tergenang air. Genangan air itu dipicu meluapnya air sungai Sageyen di Desa Sagea.

Secara akademis, kita bisa menguji penyebab terjadinya banjir atau kerusakan lingkungan di arena operasi sebuah pertambangan. Misalnya, kajian soal Analisis Mengenai Dampak Lingkungan (AMDAL). Tanpa bermaksud menyalahi, tetapi patut dicurigai. Jangan sampai, kajian soal AMDAL dan mekanisme perijinan PT. IWIP ternyata bermasalah.

Hal ini mendapat komentar Ketua Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN) Maluku Utara Munaidi Kilkoda yang sekaligus sebagai anggota DPRD Komisi III Kab. Halteng. Melalui status *Facebook*-nya, ia telah memprediksikan banjir yang terjadi sejak awal. PT. IWIP hanya memikirkan profit ketimbang keberlanjutan lingkungan, terbukti dengan adanya banjir akibat pembukaan lahan dan hutan di kawasan tersebut secara masif sehingga daya dukung lingkungan tidak lagi sebanding dengan intensitas hujan yang tinggi.

Kerusakan ekologis: menengok kembali relasi manusia dan alam

Fenomena kerusakan ekologis berupa pemanasan global, perubahan iklim, banjir, hingga tanah longsor memunculkan diskursus tentang relasi manusia dan alam, dan kita berargumen bahwa alam harus dipergunakan sebaik-baiknya demi kemaslahatan ummat. Namun, problemnya adalah paradigma manusia modern yang sangat antroposentris. Ini adalah pandangan

yang menganggap bahwa alam dan lingkungan hidup adalah harta berlimpah yang harus dikuasai, dieksplorasi dan dieksploitasi atas nama kemaslahatan dan kepentingan. Akibatnya, kehancuran ekologis menjadi masa depan. Padahal pemaknaan atas kerusakan yang terjadi sudah seharusnya dikerahkan untuk membangkitkan kesadaran atas berbagai krisis yang terjadi di muka bumi ini, termasuk terhadap kerusakan ekologi. Relasi antara manusia dan alam harus seimbang. Manusia tidak boleh melakukan aktivitas eksploitasi atas alam yang berakibat kehancuran.

Dalam konteks Islam, Al Quran surat Ar-Rum (30:41) telah memperingatkan, *"Telah tampak kerusakan di darat dan lautan disebabkan karena perbuatan tangan manusia, Allah menghendaki agar mereka merasakan sebagian dari akibat perbuatan mereka, agar mereka kembali ke jalan yang benar"*.

Kehadiran industri ekstraktif di beberapa wilayah termasuk Sagea telah merubah kondisi lingkungan Halteng yang semulanya hijau menjadi lahan-lahan gundul. Masyarakat yang semulanya berprofesi sebagai petani akhirnya tidak punya pilihan lain untuk menjadi buruh pabrik. Bahkan tidak jarang, masyarakat Halteng sendiri sama sekali tidak dipekerjakan.

Namun pada kasus ini, akhirnya, cukup bahwa PT. IWIP menjadi referensi penting, khususnya pemerintah daerah Halteng, bahwa pemerintah masih saja tidak peka dengan aktivitas pertambangan yang lebih banyak mengundang unsur mudhoratnya. Hal ini justru akan mengundang perusahaan ANTAM, FBLN, dan IWIP—dalam bentuk baru lainnya—bersiap menggerogoti tanah Fagogoru.

Bencana banjir yang hampir menenggelamkan Desa Lelilef cukup dijadikan pelajaran berharga bahwa tanah Halmahera Tengah adalah tanah masyarakat yang merupakan kaum petani. Jangan lagi memaksakan logika kemajuan dan peradaban dengan agenda industri ekstraktif sehingga menabrak kearifan lokal yang telah lama menghidupkan rakyat Halmahera Tengah.

Penutup

Negara tidak perlu berbicara panjang lebar soal peradaban bangsa, cukup dengan membiarkan rakyat hidup dengan cara mereka, tumbuh dan berkembang dengan tradisi lokal mereka sendiri. Bumi *Fagogoru* masih "cukup" bersih dari jejaring oligarki

ibu kota Jakarta, jangan rusaki tanah, laut dan nilai-nilai *Fagogoru* yang menjadi kebanggaan kami dengan kebiadaban oligarki.

Masyarakat Halteng tidak bodoh. Kami tahu, zaman sekarang adalah zaman serba-serbi kerja sama di bidang industri dan omong kosong lainnya. Dengan iming-iming kesejahteraan yang merupakan logika pasar neoliberalisme. Ini bukan pula soal minimnya pemahaman masyarakat setempat atas logika industrialisasi yang konon katanya akan berdampak pada kesejahteraan dengan skema *Corporate Social Responsibility* (CSR). Sekali lagi kami sadar, bahwa semua itu omong kosong.

Penolakan atas masuknya industri di Halteng akan selalu diperjuangkan. Namun selalu saja digagalkan oleh segelintir elit lokal yang pro terhadap industri dengan beragam alasan. Sebut saja yang terjadi baru-baru ini terkait upaya untuk menghadirkan perusahaan kayu di wilayah Patani yang kemudian mendapatkan dukungan dari salah satu anggota DPRD Halteng dari fraksi Hanura yang merupakan anak petani juga. Penolakan dilakukan oleh mahasiswa yang tergabung dalam Sarekat Tani Patani (SERTANI). Artinya bahwa penolakan dan perlawanan atas industri apapun masih dan akan terus berlangsung.

Sebagai penutup, tidak ada eksperimen industri ekstraktif manapun yang telah memberikan jaminan hidup masyarakat *Fagogoru*. Satu-satunya jaminan hidup masyarakat *Fagogoru* adalah pala, cengkeh dan kelapa (kopra)nya.***

MELIHAT PAPUA DARI KACAMATA FILEP KARMA

Oleh **Rifqi Fairuz**

FILEP KARMA. Nama tersebut asing bagi saya pribadi, setidaknya sampai hari ini (22/08/2016). Berkat satu kesempatan diskusi terbatas di Jaringan Gusdurian, saya bisa mengamati dan mengenal Pak Filep dari dekat. Diskusi tersebut membahas perkembangan hubungan Indonesia dan Papua. Dengan menghadirkan Pak Filep menjadi pembicara, tentu diskusi ini mengambil sudut pandang orang Papua dalam melihat problem yang terjadi.

Pak Filep

Papua bukan hanya eksotisme wisata Raja Ampat, kekayaan suku pedalaman dan ribuan ton cadangan emas yang

dikandungnya. Melihat Papua, hendaknya dari kaca mata yang utuh. Papua adalah ketidakadilan, kemiskinan, pelanggaran HAM, selain keindahan dan kekayaan alam. Melihat Papua hanya karena eksotisme industri turisme dan emas bisa menyesatkan dan membuat kita berangasan. Tidak lebih dari penjajah yang rakus akan sumberdaya alam.

Buku Kiai Said

Tidak salah Pak Filep menjadi juru bicara warga Papua, mengingat beliau adalah salah satu simbol aspirasi masyarakat Papua untuk merdeka. Merdeka dari penjajahan bangsa sendiri, merdeka dari segala penindasan yang sudah menjadi borok sepanjang sejarah negeri ini. Tewasnya empat pelajar SMA di Paniai dengan sia-sia masih menyisakan tanda tanya terhadap pelakunya, dari tahun 2014 hingga kini. Kita juga perlu membuka ingatan tentang 95 warga Papua di Yahukimo yang meregang nyawa di pedalaman akibat kelaparan selama berbulan-bulan. Belum lagi tindakan rasisme dan diskriminatif kepada warga Papua yang merantau di daerah-daerah. Nyawa dan harga diri seperti demikian murahnya. Saat tragedi pembakaran masjid di Tolikara pecah, seluruh negeri mengutuk dan mencerca. Dengan bahasa ekstrem, nampaknya rumah ibadah lebih berharga dibanding nyawa warga Papua.

Keprihatinan Pak Filep membuatnya memutuskan turun berjuang demi martabat tanahnya sejak tahun 90an. Mengibarkan bendera bintang kejora saat peringatan lepasnya Papua dari Belanda di tahun 2004, Pak Filep ditangkap atas tuduhan pengkhianatan terhadap negara dan dijebloskan ke penjara selama 11 tahun. Berbagai siksaan diterimanya selama penahanan, menarik perhatian berbagai organisasi kemanusiaan internasional berkali-kali mengirim peringatan kepada pemerintah Indonesia.

Filep Karma tentu sakit hati atas penyiksaan dan ketidakadilan yang dilakukan oleh negara. Enam periode presiden telah ia lalui, dan hanya satu masa singkat di mana ia merasa Papua diperlakukan sebagai manusia seutuhnya, yaitu periode kepemimpinan presiden Gus Dur. Dari Gus Dur kita bisa belajar, bagaimana menjaga nilai-nilai kemanusiaan di Papua tanpa kehilangan komitmen menjaga keutuhan NKRI. Tidak lain dengan

pendekatan kemanusiaan, menjunjung harkat dan martabat dan rasa empati ke tempat yang tinggi.

Salah satu yang jamak diketahui adalah Gus Dur memperbolehkan eksistensi bendera bintang kejora sebagai simbol kultural, dengan syarat ukurannya tidak lebih besar, dan dikibarkan tidak lebih tinggi dari bendera merah-putih. Saya ingat salah satu surat kabar harian yang memuat anekdot bahwa Gus Dur tidak ambil pusing dengan bendera bintang kejora. Tidak ambil pusing, Gus Dur meminta masyarakat untuk menganggap bendera tersebut sebagai umbul-umbul semata. Betul juga, toh di banyak tempat bendera partai politik dan ormas-ormas berkibar lebih banyak, lebih besar dan lebih tinggi dari merah-putih. Tidak repot, toh?

Pendekatan Gus Dur ini justru membuat Pak Filep ketar-ketir. "Saya sempat ketar-ketir dengan Gus Dur ini, karena kalau bendera bintang kejora sudah bisa berkibar di mana-mana, saya bisa dianggap gila karena masih teriak-teriak Papua merdeka."

Gus Dur menunjukkan komitmen pendekatan kemanusiaannya dengan mengembalikan nama Papua kepada provinsi pulau Cenderawasih ini, setelah bertahun-tahun buku pelajaran di sekolah mengajarkan anak-anak Indonesia untuk menyebutnya dengan nama Irian Jaya. Pak Filep menggambarkan, zaman Orde Baru siapa yang menyebut "saya orang Papua" bisa berujung bogem mentah dari ABRI. Itupun kalau tidak kena tendang atau digebuk dengan laras senjata. Oleh karenanya mendapatkan nama Papua saja masyarakat sudah gembira bukan main, karena martabat sebagai entitas etnis dan kebudayaan benar-benar dijunjung dan dihargai.

Sambil mengingat-ingat, Pak Filep berkata bahwa beliau pernah berada satu forum dengan Gus Dur. Saat itu diskusi peringatan setahun kematian Theys Eluay, bertempat di kampus UKI Jakarta.

"Waktu itu kami satu forum, saya bicara sebelum Gus Dur. Waktu giliran Gus Dur berbicara, saya turun sebagai peserta biar bisa bertanya sama Gus Dur". Kemudian Pak Filep bertanya bagaimana sikap Gus Dur dalam memperlakukan para aktivis OPM.

Waktu itu Gus Dur tegas, dan meminta untuk dicatat bahwa tindakan yang akan dilakukan kepada para aktivis OPM hanya satu:

ditangkap. Dan itu adalah tindakan paling jauh yang akan dilakukan Gus Dur dalam kapasitas sebagai penjaga gawang keutuhan NKRI. “Gus Dur bilang tetap akan menangkap, dan itu satu-satunya. Menekankan tanpa penyiksaan dan kekerasan.”

Pak Filep menggarisbawahi, bahwa pesan Gus Dur sebenarnya adalah harapan bersama rakyat Indonesia, terutama Papua. Kembalinya supremasi hukum, serta militer yang seharusnya tunduk kepada sipil adalah kunci hukum bisa ditegakkan tanpa mencederai hak-hak kemanusiaan. Namun harapan ini masih jauh panggang dari api, karena bagi Pak Filep, masyarakat Papua masih hidup dalam ketakutan di bawah moncong senapan militer yang seakan tidak tersentuh hukum.

Komitmen terhadap NKRI pun juga dibuktikan Gus Dur. Gus Dur tidak menyetujui usulan kemerdekaan hasil Kongres Nasional Papua di tahun 2000. Akan tetapi pendekatan kemanusiaan yang sudah dilakukan terbukti ampuh menyisakan kesan hangat yang mendalam bagi masyarakat Papua. Kontras dengan keadaan sejauh ini, dimana penghargaan negara terhadap martabat dan hak kemanusiaan rakyat Papua tidak hadir sama sekali.

Membaca persoalan Papua memang tidak mudah, apalagi dihadapkan dengan hitam-putih slogan “NKRI Harga Mati”. Tapi kita semua bisa sepakat, bahwa kekerasan dan penganiayaan terhadap kemanusiaan di Papua wajib ‘ain hukumnya kita kutuk bersama. Apalagi ketika kekuasaan disalahgunakan dan menggunakan institusi militer sebagai kepanjangan tangan kesewenang-wenangan negara.

Dari Pak Filep saya belajar. Tidak perlu lah di tulisan ini saya ndakik-ndakik soal silang sengkarut Papua dan segala kepentingan sosial-politik-sumber daya di sekitarnya, cukup dari Pak Filep secara pribadi menunjukkan bahwa beliau adalah orang yang sabar dan seorang pembelajar.

Ketika salah satu peserta diskusi bertanya apa yang dilakukannya setelah bebas dari sebelas tahun masa tahanan, Pak Filep bilang bahwa beliau masih ingin belajar. Usia 57 tahun tidak menghalangi niatnya untuk tetap belajar guna meningkatkan kemampuan bahasa Inggris. Bagi Pak Filep, penguasaan Bahasa asing menjadi alat penting memperluas ilmu pengetahuan. Bahkan di usia 57 beliau terdaftar sebagai mahasiswa di salah satu Universitas Terbuka.

Ketika ditanya sampai kapan Pak Filep akan berjuang, tentunya kemerdekaan Papua menjadi titik akhir tujuannya. Walaupun sudah merdeka, jika pemimpin Papua nanti sama zalimnya, Pak Filep siap untuk turun ke jalan lagi. Sambil menunjukkan kucir jenggotnya yang panjang menyentuh dada, Pak Filep bernadzar tidak akan pernah memotong jenggotnya sebelum Papua merdeka. “Sampai saya mati, kalua Papua belum merdeka, ya saya akan dimakamkan dengan jenggot begini”.

Pertemuan dengan pak Filep hanya berlangsung sekitar satu jam. Tapi sosok yang saya temui adalah sosok yang hangat, dan jauh dari gambaran saya tentang “pemberontak”, dan “pengkhianat negara” yang membawa gagang senjata. Beberapa kali Pak Filep mengistilahkan Papua dan Indonesia adalah sepasang kekasih yang sedang pacaran, hanya sekarang hubungan mereka dilanda kegalauan dan mempertimbangkan untuk tetap bersama atau berpisah. Dan Pak Filep mungkin menyadari betul, bahwa cinta terkadang tidak harus saling memiliki.***

ISLAM MEMIHAK PADA YANG DIZALIMI DEMI MENCIPTAKAN KEADILAN: KEPADA SIAPA HMI BERPIHAK?

Oleh **H.A. Muntaha Mansur**

HIMPUNAN Mahasiswa Islam (HMI) bukanlah sebuah organisasi yang didirikan oleh keisengan beberapa orang. Namun, HMI adalah sebuah ijtihad beberapa mahasiswa visioner yang dipandang mampu menjawab kebutuhan akan hadirnya perubahan yang lebih baik. Kondisi waktu itu, dimana kemerdekaan Negara Indonesia baru berusia dua tahun, anak-anak muda Islam utamanya beberapa mahasiswa Islam yang sedang menempuh studi di Sekolah Tinggi Islam (STI) Jogjakarta yang sekarang menjadi Universitas Islam Indonesia bereksperimentasi dengan mendeklarasikan berdirinya organisasi mahasiswa Islam. Organisasi ini, didirikan dengan dua tujuan besar. *Pertama* sebagai alat perjuangan mempertahankan kemerdekaan NKRI dan mempertinggi derajat rakyat Indonesia. Dan yang *kedua* adalah untuk menegakkan dan mengembangkan ajaran-ajaran agama Islam di muka bumi. Setidaknya dua tujuan itu lah yang disebut Lafran Pane dalam tulisannya *"Menggugat Eksistensi HMI."*

Komitmen kebangsaan dan keislaman itu menjadi pemandu bagi Lafran Pane untuk mendirikan dan mengembangkan HMI. Dan di antara kedua komitmen itu tidak lain bertujuan untuk mendekatkan segenap rakyat Indonesia kepada tujuan dasar dibentuknya Negara Indonesia. Lafran Pane dalam pidatonya, *"Memurnikan Pelaksanaan Undang-undang Dasar 1945,"* pada acara *dies natalis* IKIP Yogyakarta (sekarang UNY), mengatakan, "Negara Republik Indonesia didirikan oleh rakyat dan

untuk rakyat yang ingin hidupnya bahagia, yang ingin terpenuhi kebutuhan-kebutuhan materil dan spiritualnya."

Waktu itu, Indonesia sedang berada pada situasi yang menentukan. Perjuangan panjang mengusir kolonialisme yang ditandai dengan Proklamasi, terancam sia-sia. Belanda tidak terima. Mereka berusaha merebut kembali Indonesia dan menolak kemerdekaan yang sudah dideklarasikan. HMI ambil bagian dalam pusaran sejarah mempertahankan kemerdekaan ini. Tidak hanya di tataran wacana akademis kampus, melainkan juga turun ke medan pertempuran. Agus Salim Sitompul menuliskan bahwa ketika Belanda melancarkan agresi militer II, Ahmad dan M. Sanusi dari HMI berada di front pertempuran. Sedang, M.S Mintaredja dan Ushuluddin Hutagalung ditugaskan di luar Yogyakarta. Karenanya, pimpinan HMI waktu itu kembali diserahkan kepada Lafran Pane dengan wakil Dahlan Ranuwiharjo.

Berkaitan dengan kolonialisme ini, sikap pribadi Lafran Pane bisa dikatakan amat radikal. Ia berpandangan bahwa tujuan didirikannya Negara hanya bisa dicapai di dalam masyarakat yang adil makmur. Lafran dalam pidatonya "Memurnikan Pelaksanaan Undang-undang Dasar 1945" mengatakan, "kita anti penjajahan, karena kita sudah mengalami hidup dalam alam penjajahan. Dan tidak bisa terbentuk masyarakat adil dan makmur dalam penjajahan. Kita ingin agar senantiasa ada perdamaian di dunia ini, ingin agar seluruh hidup manusia dalam ketenangan. Tidak ada satu bangsa yang mengeksploitir bangsa lain. Tidak ada orang lain yang menghisap orang lain, pendeknya kita menginginkan agar seluruh manusia hidup dalam keadilan dan kemakmuran."

Dari apa yang dikatakan Lafran Pane tersebut kita bisa melihat keterkaitan antara penjajahan, eksploitasi, dan penghisapan. Ketiganya menjadi penghambat pencapaikan kemakmuran dan keadilan, bukan hanya bagi masyarakat Indonesia, melainkan bagi seluruh umat manusia. Ironisnya, ketiganya masih menjadi wajah tata dunia hingga hari ini dengan bentuknya yang termodifikasi. Dalam hal penjajahan misalnya, kita bisa merujuk pada apa yang dikatakan Sukarno dalam "*Indonesia Menggugat*," bahwa siapapun Negara yang mencampuri urusan ekonomi-politik Negara lain adalah imperialis.

Imperialisme tidak lain adalah sifat, nafsu, atau sistem yang ingin menguasai atau mempengaruhi ekonomi bangsa atau Negara

lain bagaimanapun caranya. Inilah yang terjadi di Negara kita hari ini. Investasi besar-besaran ditanamkan, industri didirikan, sedang keuntungannya mengalir ke kantong-kantong investor, baik swasta maupun Negara, baik lokal maupun asing. Tidak jauh berbeda dengan yang dilakukan *East India Company (EIC)* dan *Vereenigde Oostindische Compagnie (VOC)*, yang disebut Sukarno sebagai imperialisme tua: menggunakan cara-cara akumulasi primitif (perampasan dan kekerasan). Dan yang dilakukan imperialisme modern, dimana mulai berlaku di Hindia-Belanda pada abad ke-19 dan ke-20 ialah berdasarkan pada liberalisasi investasi, perdagangan bebas, tenaga kerja murah, dan komersialisasi tanah.

Saat ini, di tengah usia HMI yang semakin tua, Negara kita belum terlihat akan mengarah pada tujuan kemerdekaannya. Ibarat kereta api, Negara ini telah keluar dari lintasannya; Korupsi makin menggurita, anggota dewan makin kekanak-kanakan, sumberdaya alam dieksploitasi, kerusakan lingkungan di mana-mana, ketimpangan penguasaan agraria menyeluruh, pendidikan makin mahal, kesehatan berbayar, dan masih banyak persoalan lain yang dapat kita ketengahkan.

Dalam konteks Negara yang tidak sedang baik-baik saja ini, maka menafsiri keberadaan HMI menjadi teramat penting. Bagaimanapun, berbicara HMI adalah juga berbicara tentang bangsa ini. HMI adalah bagian dari optimisme bangsa untuk menjadi lebih baik. Sedari awal, HMI memang ditujukan untuk hal ini, bukan untuk HMI sendiri. Dengan kata lain, HMI adalah sarana, alat untuk pencapaian sesuatu yang lebih mulia sebagaimana dikatakan Lafran Pane tadi. HMI bukan tujuan itu sendiri.

Dalam tulisan kali ini, penulis lebih menitikberatkan pada sifat HMI yang Independen. Benar, secara ekplisit, sifat independen HMI telah termaktub dalam konstitusinya, yaitu pasal 6. Namun, dalam praktik dan kiprahnya sebagai organisasi kader dengan misi perjuangan perlu lebih jauh kita lihat lagi. Agar apa yang tersurat dalam konstitusi HMI akan termanifestasi dalam jiwa dan laku setiap kader HMI yang mengemban tugas perjuangan ini.

Lalu, apa sebenarnya watak independensi HMI itu? Bagaimana ia seharusnya dimaknai? Di sinilah penulis akan menafsir ulang dua jenis independensi HMI: independensi organisatoris dan independensi etis.

Independensi Organisatoris

Independensi HMI secara organisatoris mengandaikan watak HMI yang independen dalam mengemban peran perjuangan, baik melalui dinamika internalnya maupun eksternalnya. Dalam menegaskan independensi organisatorisnya ini, HMI tidak boleh tunduk dan terpengaruh oleh intervensi kekuasaan, iming-iming material, kuasa modal, atau kepentingan lainnya. Secara organisasi, HMI hanya boleh tunduk pada kebenaran, keadilan, dan keberpihakan yang telah ditimbang secara objektif berdasarkan konstitusi maupun dasar-dasar perjuangannya.

Dalam kaitannya dengan Independensi HMI, Ahmad Wahib mencontohkan pada apa yang terjadi pada pemilu 1955. Saat itu, HMI tidak hanya memberikan suaranya kepada satu Partai Islam. Keputusan ini dikenal dengan Deklarasi Kaliurang. Menurut Wahib, keputusan ini diambil untuk meneguhkan bahwa HMI adalah "anak dari semua umat Islam." Bahkan gara-gara keputusan ini, hubungan HMI dengan Masyumi—salah satu partai besar yang saat itu diisi oleh banyak alumni HMI—menjadi memburuk.

Penulis buku *"Islam Mazhab HMI,"* Azhari Akmal Tarigan juga menjelaskan kelebihan HMI salah satunya terletak pada sifatnya yang independen. Ia mengatakan, "kelebihan organisasi warisan ayahanda Lafran Pane ini adalah watak dan sifatnya yang independen (hanif). Sebagaimana yang telah disebut di muka, HMI tidak bergerak dalam politik praktis dan tidak pula partisan. HMI tidak memiliki induk sebagaimana organisasi mahasiswa lainnya. Kendatipun sepanjang sejarahnya HMI telah ditarik ke kanan dan ke kiri oleh kepentingan politik tertentu, namun tidak mampu mengubah watak independennya. Independensi HMI inilah yang membuatnya tidak memiliki beban apa pun (psikologis dan historis) untuk menyerukan kebenaran kepada siapapun, HMI hanya tunduk pada kebenaran."

Dengan begitu, sifat independen HMI bukan dalam artian ia tidak berpihak sama sekali. Atau dengan bahasa lain, HMI bersikap netral terhadap segala sesuatu di luar dirinya. Melainkan, pada hakikatnya HMI berpihak, tunduk hanya pada satu hal, yaitu kebenaran.

Pertanyaannya kemudian, apa hakikat kebenaran yang dicari, diketemukan, diperjuangkan serta ditunduki oleh HMI itu? Kata "kebenaran" ini sangat sering disebut. Bahkan, kalau kita sadar,

keseharian kita dipenuhi oleh pertarungan, perbenturan, perkelahian, perebutan, yang dilandasi klaim atas kebenaran. Militer yang menggebuk rakyat kecil yang mempertahankan tanahnya juga merasa dirinya benar.

HMI secara struktural yang semakin mesra dengan kekuasaan dibanding dengan rakyat yang papa dan *wong cilik* juga mengklaim apa yang dilakukannya itu adalah benar. Kelompok Islam ekstrimis yang berdebat dengan kelompok Islam moderat juga bagian dari berebut kebenaran. Artinya, kebenaran didaku oleh siapa pun, kelompok manapun, dan golongan manapun. Daniel Dakhidae dalam *"Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru"* mengatakan, "ketika dikatakan adanya pendakuan terhadap kebenaran maka kebenaran adalah kekuasaan."

Karenanya, agar apa yang dicari, diketemukan, digenggam, lantas diperjuangkan oleh HMI adalah benar-benar kebenaran, maka sikap kritis dan kejujuran nurani merupakan keniscayaan. Dalam Nilai Dasar Perjuangan (NDP) HMI VII disebut ilmu pengetahuan adalah alat manusia untuk mencari dan menemukan kebenaran-kebenaran dalam hidupnya. Disebut juga dengan iman dan ilmu pengetahuan manusia akan mencapai puncak kemanusiaan yang tertinggi (insan kamil). Dan dalam hal ini, NDP sendiri adalah juga bagian dari produk diskursus ilmu pengetahuan untuk mengarahkan pada jalan kebenaran (sekalipun itu sunyi dan terjal) yang harus dilalui oleh HMI.

Namun perlu juga ditegaskan, ilmu pengetahuan kita itu berpihak pada dan untuk siapa? Rendra dalam "Sajak Pertemuan Mahasiswa" juga mengajukan tanya dalam puisinya: "… Dan di dalam udara yang panas kita juga bertanya : /Kita ini dididik untuk memihak yang mana?/Ilmu – ilmu diajarkan disini/Akan menjadi alat pembebasan/Ataukah akan menjadi alat penindasan?/Kita menuntut jawaban..//" Dalam konteks HMI, kalau mau jujur merujuk pada konstitusi, NDP, tafsir tujuan, tafsir independensi, maka pada kebaikan rakyat, umat, atau kemanusiaan lah HMI memihak.

Merujuk pada Nilai Dasar Perjuangan (NDP) atau Nilai Identitas Kader (NIK) saja, sebagaimana disebut dalam buku *"Api Dilawan Air: Sosok dan Pemikiran Munir," Cak* Munir, aktivis yang meninggal akibat diracun, memeriksa ada empat gagasan pokok di dalamnya. *Pertama,* berkenaan dengan Tauhid. *Kedua,* berbicara

mengenai nilai dan komitmen kemanusiaan. *Ketiga,* terkait erat dengan perbincangan mengenai hubungan antara individu dengan masyarakat dan negara. Sedang yang *keempat,* adalah masalah Islam dan kapitalisme.

NDP dan NIK yang ada di dalam HMI tersebut telah memberikan pengaruh yang kuat bagi perjuangan Munir SH, mantan aktivis HMI yang dibunuh rezim reformasi era Presiden Megawati Soekarnoputri. Kepada Ulil Abshar Abdalla, Munir mengutarakan, *"setelah saya pelajari (NIK itu) saya menemukan, Islam mengakui bahwa relasi sosial ada ketidakadilan. Ada yang menzalimi dan ada yang dizalimi. Islam harus memihak pada pihak yang dizalimi. Jadi, Islam tidak memihak kepada Islam, tapi memihak pada yang dizalimi demi menciptakan keadilan. Dan Islam itu, saya kira keadilan, bukan untuk menciptakan eksklusifisme sebagaimana kita lihat. Temuan itu memang membuat saya terpisah dari komunitas ekstrem di mana pertama saya tumbuh. Tapi saya menemukan komunitas baru yang bisa menerima perbedaan-perbedaan."*

Independensi Etis

Independensi etis merupakan sifat dasar, karakter, atau kepribadian yang harus dimiliki kader HMI. Independensi etis pada hakikatnya merupakan fitrah setiap manusia. Murtadha Muthahhari dalam *"Falsafah Agama dan Kemanusiaan"* mengatakan bahwa, menurut Islam, pada awal periode setelah kelahirannya manusia mempunyai kecenderungan-kecenderungan potensial tertentu, dan manusia ingin mewujudkan kecenderungan-kecenderungan tersebut. Fase nonmental atau benih aspek kemanusiaan ini kemudian akan turut terbangun dan berkembang menjadi naluri manusia, kemudian menjadi hati nurani alamiah dan sifat manusiawinya. Sehingga, independensi etis kader HMI merupakan pilihan-pilihan individu mereka untuk berdiri pada ordinat yang mana.

Mereka secara mandiri akan mampu memilah serta memilih bagaimana seharusnya bersikap. Berpihak pada kebenaran, keadilan, serta memperjuangkan mereka yang ditindas sebagai ekspresi etis persaksian atas realita yang ada ataukah mengingkari kediriannya dengan mendiamkan dan memihak pada penindasan dan ketidakadilan. Independensi etis setiap kader HMI harus terus

dipupuk dengan memperkuat kognisi yang akan diaktualisasi dalam bentuk cara berfikir, bersikap, dan berprilaku. Melalui kajian, diskusi, atau belajar bersama rakyat, misalnya.

Dalam terang filsafat Habermas, kepentingan konstitutif-pengetahuan turut mempengaruhi mengapa manusia sebagai makhluk rasional tertarik untuk memenuhi kewajiban moral. Lebih jauh, dengan konsep refleksi-diri, Habermas ingin berbicara bahwa dalam diri individu ada kesadaran dan tindakan emansipatoris. Kesadaran dan tindakan emansipatoris bertujuan untuk mewujudkan tindakan-tindakan apa yang harus dilakukan dan tidak dilakukan oleh individu ketika berinteraksi dengan kondisi serta realitas yang ada. Dari sinilah kemudian diskursus yang dikembangkan selama proses perkaderan di HMI akan memberikan pengaruh pada kematangan cara berfikir dan bertindak kader HMI. Yang mana para kader HMI memiliki kekokohan yang tidak dengan mudah terombang-ambing oleh gempuran perubahan yang begitu cepat atau oleh tawaran-tawaran yang melenakan.

Bisa saja dalam satu kondisi, pilihan sikap kader HMI amat berbeda dengan pilihan HMI secara organisatoris. Apalagi jika pilihan organisasi HMI itu telah terkooptasi oleh kuasa kepentingan di luar dirinya. Bagi kami, hal ini tetaplah sah dan menjadi keharusan. Ketika independensi organisatoris HMI telah ternodai, maka mau tidak mau pilihan-pilihan individu sebagai kaderlah yang akan berbicara. Taruhlah dalam kasus para buruh yang di-PHK dan digugat perusahaannya. Dimana dalam kasus itu HMI tidak mau ambil sikap untuk turut memperjuangkan hak buruh. Maka, secara individu, kader HMI boleh atau bahkan harus bersikap berdasarkan nurani yang ada pada dirinya.

Dengan sifat dan wataknya yang independen inilah, HMI sebenarnya tidak akan dipandang sebagai alat untuk menopang kekuasaan serta melanggengkan status quo yang anti kritik. Juga, HMI tidak seperti yang tergambar dari kebingungan Ahmad Wahib dalam menyeparasi organisasi ini sebagai organisasi kader mahasiswa ataukah organisasi politik. Betul, bahwa telah banyak alumni HMI yang masuk menjadi bagian kekuasaan dan aktor politik praktis. Tapi, bukan berarti HMI dengan mudah mengikuti logika alumninya yang berada di struktur-struktur kekuasaan itu. Baik itu di level Negara, Partai Politik, maupun dunia kampus.

Sekali lagi, baik secara organisatoris maupun etis, HMI hanya boleh tunduk pada keyakinan akan kebenaran dan keadilan.

Kita bisa mengambil contoh dalam beberapa kasus korupsi yang itu melibatkan alumni HMI. Apakah HMI akan tetap bersuara keras atau malah sebaliknya? Jika karena pelaku korupsi adalah para seniornya dan HMI secara organisasi akan mendiamkan, maka di situlah independensi organisatoris HMI masuk ke liang kuburnya. Lonceng kematian independensi organisatoris HMI juga akan berdentang, jika HMI membenarkan cara-cara meminta bantuan kepada siapa saja tanpa mempertimbangkan asal usul kekayaannya. Apalagi jika bermesra dengan penindas (atau dalam NDP disebut kelompok yang menzalimi); bisa saja orang, kelompok, partai, korporasi, dsb., untuk memperoleh keuntungan bagi HMI (organisasi maupun personal). Jika saja hal ini terjadi, Nurcholish Madjid dalam artikelnya, *"HMI Harus Bersih dari Ular dan Telornya,"* menyebut watak dan perilaku seperti itu sebagai "demoralisasi di tubuh HMI." Kalau pembaca yang kebetulan seorang HMI yang fanatis menyangsikan, silahkan *googling* dan cek isi tulisan Kanda Nurcholish Madjid tersebut.

Kita berharap HMI tidak bersikap seperti itu, mendiamkan kemungkaran dan menganggap wajar ketidakadilan. Karena bagaimanapun, HMI merupakan simbolisasi gerakan perjuangan mahasiswa Islam yang mengemban misi pembebasan demi terciptanya masyarakat adil dan makmur. Agar HMI tidak tercerabut dari akar sosialnya, maka sudah seharusnya HMI kembali mendekat kepada rakyat. HMI kembali belajar dan bergerak bersama rakyat. Bukan malah menjadi terasing dengan rakyat.

Tan Malaka, salah seorang pejuang revolusioner kemerdekaan Indonesia mengatakan, *"Bila kaum muda yang telah belajar di sekolah menganggap dirinya terlalu tinggi dan pintar untuk melebur dengan masyarakat yang bekerja dengan cangkul dan hanya memiliki cita-cita yang sederhana, maka lebih baik pendidikan itu tidak diberikan sama sekali."* Hal ini berlaku sama jika perkaderan yang ada di HMI malah membuat kadernya berjarak dengan rakyat atau massa yang ada di sekitarnya. Dalam salah satu wawancara, Ali Syariati menyatakan bagaimana mandat seorang cendekiawan yang musti berhubungan intensif dengan massa. Tugas cendekiawan dalam negara yang dicengkram

ketidakadilan adalah menyadarkan massa untuk melawan rezim yang tidak adil.

Ahmad Wahib telah mengkritik bahwa HMI telah melupakan masalah strategis dan melalaikan teori perjuangan. Seolah HMI hanya berhenti pada laboratorium perkaderan yang memproduksi kader-kader yang tidak sadar akan misi sejarahnya. Padahal, di luar fungsinya sebagai organisasi perkaderan, HMI dalam konstitusinya disebut pula mengemban peran sebagai organisasi perjuangan. Selanjutnya, Wahib—mengutip seorang Filsuf Inggris ternama, Thomas Carlyle—percaya bahwa sejarah perubahan masyarakat dibangun oleh individu-individu cemerlang dan kelompok minoritas yang berfikiran kreatif. Apa yang ia katakan bisa kita gunakan untuk merefleksikan arah gerak HMI kedepan.

Setidaknya, dengan mendekatnya relasi HMI dengan rakyat, HMI akan mampu mementahkan lima kritik Ida Nashim terhadap gerakan mahasiswa ini, yakni : 1) Tidak mampu membangun front atau aliansi politik yang strategis; 2) Gerakannya terlampau mengagungkan mitos sebagai "agen perubahan"; 3) Kurang mampu membedakan mana strategi perjuangan dan mana taktik perjuangan; 4) Eksklusif dan sektarian karena merasa diri paling benar; 5) Tidak memiliki simpul massa yang kuat. Tidak mudah memang untuk mendekatkan relasi HMI dengan rakyat, namun hal itu bukan berarti tidak mungkin. Kedepan, sangat mungkin HMI bisa menjadi jauh lebih baik dan tegas berpihak kepada rakyat dibandingkan yang sekarang. Oh ya, terakhir tidak lupa penulis ucapkan: "Selamat Milad ke-72 HMI".***

Pustaka Rujukan

Artikel Prof. Dr. Nurcholish Madjid, *HMI Harus Bersih dari Ular dan Telornya.* Diunduh dari www.nurcholismadjid.net pada 13 November 2017.

Budi Hardiman, F. 2009, *Kritik Ideologi: Menyingkap Bersama Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jurgen Habermas*, Jakarta: Kanisius.

Dakhidae, Daniel. 2003, *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama

Fakih, Mansour. 2011, *Jalan Lain: Manifesto Intelektual Organik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Makalah Prof. Agussalim Sitompul tentang, Refleksi 63 Tahun Perjalanan HMI: Mendiagnosa Lima Zaman Perjalanan HMI, disampaikan pada LK-II HMI Cabang Malang Tahun 2010.

Muthahhari, Murtadha. 2012, *Masyarakat dan Sejarah*, Yogyakarta: Rausyanfikr Institute.

Dokumen NDP HMI.

Prasetyo, Eko. 2003, *Islam Kiri; Jalan Menuju Revolusi Sosial,* Yogyakarta: Insist Press.

Tim Redaksi LP3ES. 2007, *Api Dilawan Air: Sosok dan Pemikiran Munir*, Jakarta: LP3ES.

Wahib, Ahmad. 1995, *Pergolakan Pemikiran Islam*, Jakarta: LP3ES.

Wibowo Satrio, Hariko. 2009, *Pemikiran Lafran Pane Tentang Intelektual Indonesia*, Skripsi.

MEMAHAMI KEMBALI PERAN NU PADA DETIK-DETIK SEPTEMBER-OKTOBER 1965

Oleh **Muhammad Al-Fayyadl**

DRAFT pendek ini dilatari oleh keingintahuan atas pertanyaan yang sekian lama mengganggu penulis: *Bagaimana kronologi peristiwa yang terjadi pada akhir September dan awal Oktober, ketika NU (Nahdlatul Ulama) mengeluarkan pernyataan resmi yang menuntut pembubaran PKI dan organ-organnya dan menyerukan keterlibatan umat Islam untuk mendukung ABRI dalam aksi penumpasan PKI?*

5 Oktober 1965, Pengurus Besar NU, Jakarta, mengeluarkan "Resolusi Mengutuk Gestapu", suatu surat pernyataan yang berisi sikap resmi NU menanggapi G30S (Gerakan 30 September) dan PKI (Partai Komunis Indonesia). Surat tersebut selengkapnya berbunyi (ejaan diubah, sebagaimana dikutip dari *Benturan NU-PKI 1948-1965*; selanjutnya disebut *Buku Putih NU-PKI)*:

RESOLUSI MENGUTUK GESTAPU

Pernyataan PB Nahdlatul Ulama beserta segenap Ormasnya; MENGINGAT:

1. Pernyataan PB Nahdlatul Ulama beserta beberapa Ormasnya yang dikeluarkan pada tanggal 1 Oktober 1965 dan bertalian dengan peristiwa yang digerakkan oleh apa yang dinamakan "Gerakan 30 September".

2. Bukti-bukti yang berada di tangan yang berwajib bahwa golongan kontrarevolusioner "Gerakan 30 September" telah mempersenjatai Pemuda Rakyat dan anggota-anggota serikat buruh Pekerja Umum/SOBSI.

3. Pernyataan yang telah dikeluarkan oleh berwajib bahwa Pemuda Rakyat dan Gerwani secara khusus telah didatangkan dari

jauh untuk dilantik di Lubang Buaya Jakarta, di mana kemudian telah dikubur dalam sumur tua jenazah dari 6 Jenderal dan seorang perwira pertama TNI yang telah menjadi korban kebuasan G30S.

4. Kenyataan bahwa Harian Rakyat organ resmi PKI bukan saja menyiarkan secara besar-besaran aksi-aksi dari gerakan kontra revolusi itu, bahkan juga editorialnya, karikaturnya, serta rubrik-rubrik khusus lainnya menyatakan dukungan yang penuh terhadap gerakan yang mencoba merebut hak prerogatif Presiden/Panglima Tertinggi ABRI/Pemimpin Besar Revolusi Bung Karno yang telah mendapat dukungan sepenuhnya dari semua kekuatan revolusioner dalam negeri di dalam menghadapi partai/ormas yang kontra revolusioner.

MENIMBANG:

Bahwa setiap gerakan kontra revolusioner harus secepatnya dikikis habis sampai ke akar-akarnya demi teramankannya jalannya revolusi, demi terlaksananya 5 azimat revolusi serta terpenuhinya Amanat Penderitaan Rakyat.

MEMUTUSKAN:

1. Memutuskan kepada Presiden/Panglima Tertinggi ABRI/Pimpinan Besar Revolusi agar dalam tempo yang sesingkat-singkatnya membubarkan Partai Komunis Indonesia, Pemuda Rakyat, Gerwani, Serikat Buruh Pekerja Umum/SOBSI serta Ormas lainnya yang ikut serta mendalangi dan bekerjasama dengan yang menamakan dirinya “Gerakan 30 September”.

2. Memohon kepada Presiden/Panglima Tertinggi ABRI/Pimpinan Besar Revolusi agar mencabut izin terbit untuk selama-lamanya semua surat kabar/media publikasi lainnya yang langsung atau tidak langsung telah membantu apa yang menamakan dirinya “Gerakan 30 September”.

3. Menyerukan segenap umat Islam dan segenap kekuatan revolusioner lainnya untuk memberikan bantuan sepenuhnya kepada ABRI di dalam usahanya untuk melaksanakan perintah Presiden/Panglima Tertinggi ABRI/Pimpinan Besar Revolusi menyelesaikan/menertibkan kembali segala akibat yang ditimbulkan oleh “Gerakan 30 September”.

Jakarta, 5 Oktober 1965

PB Partai Nahdlatul Ulama
PP Muslimat Nahdlatul Ulama
PP Sarbumusi
PP Fatayat
PP Lesbumi
PP GP Ansor
PP PMII
PP Pertanu
PP Serikat Nelayan Muslimin Indonesia

Surat ini sudah banyak dilupakan, dan bahkan mungkin tidak banyak diketahui, oleh generasi NU hari ini, termasuk penulis sebagai generasi muda NU, dan mereka yang banyak bekerja untuk rekonsiliasi-rekonsiliasi di akar rumput; beruntung bahwa *Buku Putih NU-PKI* kembali membukanya. Padahal, jika ingin mengetahui lebih persis bagaimana NU berperan dalam kekerasan 1965, kita mesti mau tak mau mempelajari dokumen maha penting ini, sejarahnya, serta konteks historis di mana ia muncul dan hubungannya dengan aksi-aksi warga Nahdliyyin di daerah.

Pertanyaan-pertanyaan yang bersifat spekulatif sudah layaknya dimunculkan, tentu dengan tanpa mengedepankan prasangka, melainkan dengan bukti-bukti sejarah yang teruji, seperti: "Apakah pembasmian kader-kader PKI dan tertuduh PKI di daerah-daerah yang dilakukan oleh warga Nahdliyyin memiliki basis legitimasi tekstualnya dari pernyataan resmi PBNU tersebut?" "Apakah surat resmi PBNU itu sampai dibaca oleh seluruh warga Nahdliyyin yang terlibat dalam aksi pembasmian, ataukah beredar sebatas di kalangan para pengurus NU pusat dan diteruskan dalam komando lisan ke daerah-daerah?"

Demikian juga, pertanyaan-pertanyaan spekulatif yang berhubungan dengan peran personal, seperti: "Apakah surat pernyataan tersebut telah dibuat atas persetujuan seluruh pengurus inti NU, dari Mustasyar hingga Tanfidziyah?" "Bagaimana, misalnya, posisi Mbah Wahab (Kiai Wahab Chasbullah) dalam perumusan sikap NU terhadap G30 S dan PKI, mengingat Mbah Wahab, bersama KH Idham Chalid, termasuk di antara kiai-kiai NU yang dikenal berusaha mengambil langkah 'akomodatif' terhadap PKI dan selalu menghindari cara-cara

kekerasan?" *Buku Putih* hanya menyebut sejumlah nama pengurus PBNU yang menandatangani surat pernyataan itu, tanpa menyebutkan seluruhnya. Di antara nama-nama yang disebut meneken surat itu adalah:KH Masjkur (Rois Syuriyah), KH M. Dachlan (Ketua I PBNU),KH Achmad Sjaichu (Ketua II PBNU),dengan keterangan KH Yusuf Hasyim sebagai pembawa draft surat.

Namun, pertanyaan spekulatif paling sulit dan musykil untuk dijawab, tetapi yang justru menjadi pokok persoalan, *ashlul mas'alah* (*raison d'être*) dari keputusan mendukung dan menyerukan pengambilan langkah tegas dan non-kompromistis terhadap PKI, yang segera berubah menjadi fenomena kekerasan yang tak terperi di berbagai tempat, adalah: "Apakah para tokoh NU dan warga Nahdliyyin sendiri telah benar-benar mengetahui dan yakin bahwa pelaku G30S adalah PKI secara institusional, dan bukan segelintir elite PKI yang melakukan 'petualangan politik', sehingga PKI dan massa-massanya dipandang berhak mendapat reaksi yang sedemikian keras, ataukah reaksi tersebut sekadar penyimpulan-penyimpulan intuitif, di tengah remang dan kaburnya peristiwa G30S, yang ditarik dari sumber-sumber informasi yang dari awal meragukan atau distorsif?" Atau dalam ungkapan ilmu *ushul fiqh*, "apakah keputusan NU tersebut telah didasarkan pada bukti-bukti yang *qath'i* (meyakinkan, tidak tergoyahkan, jelas dan kasat mata) atau pada bukti-bukti yang *zhanni* (bersifat dugaan, walaupun dengan indikasi-indikasi tertentu), atau sekadar didasarkan pada bukti-bukti yang *wahmi* (dugaan yang sangat meragukan, waham yang delusional, yang bersumber dari ketakutan-ketakutan akibat ketegangan situasi sosial-politik saat itu)?"

Kesulitan dan kemusykilan tersebut berpulang pada dinamika yang tidak serupa, diskontinu, dan sporadis antara situasi sosial-politik di pusat dan di daerah; misalnya, pada 3 Oktober 1965, tepat dua hari sebelum diumumkannya Resolusi PBNU tersebut, di Demak Jawa Tengah, Pemuda Ansor dan Banser dilaporkan melakukan "operasi pembasmian" terhadap tokoh-tokoh PKI setempat, setelah menemukan sebuah dokumen berisi daftar beberapa ulama atau kiai di seluruh Demak yang "hendak diculik dan dibunuh oleh PKI" (Chairul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, 1985, hlm. 244-245). Ini berarti

bahwa tindak kekerasan tersebut berlangsung mendahului keputusan resmi PBNU sendiri, dan dilakukan atas inisiatif-inisiatif para tokoh NU lokal yang motivasinya tidak berhubungan langsung dengan keputusan resmi di tingkat pusat. Hal ini, di sisi lain, juga dibentuk oleh ketegangan di tingkat lokal yang menghadapkan massa NU dan massa PKI sendiri, yang kemudian tidak diketahui lagi posisinya dalam kronologi peristiwa sepanjang bulan-bulan Oktober dan sesudahnya, apakah mendahului keputusan PBNU atau menindaklanjutinya, apakah bereaksi atas keputusan PBNU atau bereaksi terhadap apa yang terjadi di depan mata semata? Seperti dilaporkan oleh Chairul Anam, disebutkan bahwa di Banyuwangi Jawa Timur, misalnya, kader PKI mengepung dan membunuh beberapa tokoh NU dan Ansor, yang direaksi oleh Ansor dengan "pertempuran berdarah yang membawa korban 40 anggota pemuda Ansor gugur", tanpa menyebutkan jumlah kader PKI yang terbunuh. Ketegangan-ketegangan di tingkat lokal semacam ini tampaknya merefleksikan otonomi relatif dari peristiwa-peristiwa yang terjadi di daerah dalam hubungannya dengan peristiwa di pusat,dan hal ini tidak hanya menimpa NU, tetapi juga menimpa PKI sendiri, yang sama-sama tidak mampu mengontrol secara kelembagaan perilaku perseorangan anggotanya karena faktor-faktor komunikasi yang distorsif dan simpang siur (atau sengaja disimpangsiurkan?) saat itu.

Namun demikian, hal tersebut tetap tidak menghilangkan arti penting secara politis surat resmi PBNU di atas dalam kaitannya dengan konfigurasi berbagai peristiwa menyusul G30S di basis masyarakat Nahdliyyin, dan konfigurasi politik di tingkat elite NU sendiri secara internal yang sering kali tidak dapat diakses langsung oleh warga NU di daerah kecuali melalui instruksi-instruksi atau penuturan lisan para ulama dan tokoh NU setempat, satu hal yang membuat sejarah mengenai peran NU dalam kekerasan 1965 dan sesudahnya sangat sulit untuk dipahami oleh warga Nahdliyyin yang dipandang "awam", kecuali melalui fragmen-fragmen ingatan yang berserak dan kesan-kesan umum yang kabur.

Signifikansi surat pernyataan PBNU tersebut terletak persisnya dalam dua dampak politis yang dimunculkannya, yang secara institusional menyeret NU ke dalam pusaran kekerasan 1965, yaitu:

Pertama, secara internal, surat itu menjadi basis legitimasi warga NU dalam melakukan pembasmian terhadap kader-kader PKI di daerah, terlepas dari apakah mereka dapat mengaksesnya secara langsung atau mendapat pesan "substansial"-nya melalui interpretasi para tokoh NU yang memberikan instruksi atau komando, atau yang mengorganisasi suatu strategi bagi operasi tertentu di lapangan.

Kedua, secara eksternal, surat itu telah menyediakan suatu landasan tertulis bagi konsolidasi dan mobilisasi di lingkungan berbagai ormas Islam lainnya untuk mengambil langkah non-kompromistis terhadap PKI dan massanya. Di antara berbagai kekuatan umat Islam saat itu, NU *de facto* merupakan satu-satunya ormas Islam yang eksis dalam kepartaian maupun secara politis-kultural dengan jumlah massa terbanyak. Peran terkemuka NU dibanding ormas-ormas Islam lainnya saat itu memberikan suatu legitimasi sosial-politis sendiri, sehingga setiap langkah NU akan dibaca dan diinterpretasikan sebagai suatu langkah penting yang perlu diambil oleh umat Islam di Indonesia.

Peran sangat signifikan NU dalam percaturan ormas-ormas Islam itu telah tampak sejak beberapa tahun sebelumnya dengan tidak adanya lagi Masyumi, lalu dengan prakarsa NU untuk mengadakan KIAA (Konferensi Islam Asia-Afrika) di Bandung pada Maret 1965,yang melahirkan suatu statemen yang dibuat oleh NU bersama-sama Muhammadiyah, Al-Wasliyah, Gasbiindo, serta Partai Syarekat Islam Indonesia mengenai "persatuan Islam yang bulat", di mana "setiap perongrongan terhadap segolongan atau sebagian umat Islam, dianggap sebagai perongrongan terhadap umat Islam secara keseluruhan" (Chairul Anam, *op.cit.*, hlm. 241). Peran NU dalam persinggungan antara poros Islam dan poros komunis dalam skema "Nasakom" Bung Karno saat itu cenderung bersifat ganda, karena NU di satu sisi memiliki peran positif untuk meredam gejolak kelompok-kelompok Islam (misalnya dari eks-Masyumi) untuk melancarkan aksi-aksi terhadap PKI, dan di sisi lain, NU memiliki peran positif untuk menyambungkan aspirasi kelompok-kelompok Islam kepada Bung Karno melalui langkah-langkah diplomatis yang dilakukan oleh para sesepuh NU semisal KH Wahab Chasbullah dan KH Idham Chalid. Ketika NU pada akhirnya mengeluarkan surat pernyataan sikapnya di atas, maka tidak tertahan lagi konfrontasi antara kelompok-kelompok Islam

dan PKI; ormas-ormas tersebut, diakui atau tidak diakui, resmi berdiri di belakang NU untuk terlibat dalam aksi terhadap PKI. Demikian sentralnya peran NU, maka bisa dipahami, dan konsekuen dengan kenyataan di atas, apabila NU juga pihak pertama di antara berbagai ormas Islam yang membuka sejarah keterlibatannya dalam 1965 dan merintis usaha-usaha rekonsiliasi (islah) dengan para korban 1965 beberapa dasawarsa kemudian,mengingat peran NU yang sedemikian sentral dalam penyikapan terhadap PKI sepanjang dekade 1960-an.

Subchan ZE (1930-1973). Foto: Co Rentmeester, 1966

Juli/Agustus 1965 – 5 Oktober 1965

Latar belakang dari surat pernyataan NU di atas dapat ditelusuri hingga pada sekitar bulan Juli dan Agustus 1965, ketika Subchan ZE (Ketua IV PBNU) mengadakan kontak dengan berbagai kekuatan pemuda dari HMI, PMII, Pemuda Ansor, Muhammadiyah, serta pemuda Katolik (PMKRI), menanggapi kabar mengenai adanya latihan-latihan rahasia yang dilakukan oleh CGMI (Consentrasi Gerakan Mahasiswa Indonesia) dan PR (Pemuda Rakyat) di Lubang Buaya. Untuk mengimbangi latihan kemiliteran yang dilakukan oleh dua organisasi yang berafiliasi kepada PKI tersebut, maka Subchan ZE disebut berencana mengadakan latihan serupa bagi para pemuda yang dikoordinasinya dengan melibatkan

TNI Angkatan Darat. Latihan tersebut terlaksana untuk pertama kalinya pada Jumat dini hari tanggal 1 Oktober 1965, hanya beberapa saat setelah terjadi Gerakan 30 September (Chairul Anam, *op.cit*., hlm. 241).

Dari sini timbul beberapa pertanyaan. Jika pada malam hari itu para pemuda Islam dan Kristen rekrutan Subchan ZE– didukung oleh TNI-AD – berkumpul untuk mengadakan latihan militer, mengapa momen yang dipilih adalah malam 30 September, atau tepatnya, dini hari 1 Oktober 1965? Apakah kedua peristiwa yang nyaris bersamaan tersebut, latihan militer para pemuda dan Gerakan 30 September, murni bersifat kebetulan atau telah terencana sebelumnya (dengan asumsi bahwa Subchan ZE dan TNI-AD telah mencium gelagat terjadinya suatu gerakan tertentu pada malam 30 September)? Sejauh mana hubungan dan kontak-kontak antara Subchan ZE dan TNI-AD sepanjang bulan-bulan Juli hingga akhir September 1965? Apakah hubungan dan kontak tersebut atas seizin dan sepengetahuan para pimpinan PBNU yang lain, ataukah atas inisiatif pribadi Subchan ZE?

Yang menarik dilihat adalah bahwa bersamaan dengan latihan (para)militer para pemuda rekrutan Subchan ZE tersebut, pada pagi-pagi hari 1 Oktober 1965, di tempat lain di Jakarta berlangsung rapat pleno pimpinan pucuk GP Ansor. Hal ini juga menimbulkan sejumlah pertanyaan. Mengapa rapat pleno itu berlangsung pada pagi-pagi hari (beberapa saat setelah dini hari 1 Oktober 1965), dan nyaris bersusulan dengan kegiatan militer para pemuda Subchan ZE? Apakah rapat pleno tersebut khusus membicarakan perkembangan yang terjadi pada malam 30 September? Bagaimana para pimpinan Ansor mengetahui dengan cepat bahwa telah terjadi suatu gerakan pada 30 September? Dari mana mereka mengetahui fakta itu, sementara Radio Republik Indonesia (RRI) baru menyiarkan adanya gerakan 30 September melalui siaran Letkol Untung pada pagi hari 1 Oktober – mungkin nyaris bersamaan dengan rapat pleno Ansor? Adakah kontak antara Subchan ZE dan para pimpinan Ansor?

Terlepas dari keganjilan rapat pleno tersebut, yang tampaknya terlalu cepat merespons keadaan, siaran Untung di pagi 1 Oktober 1965 tersebut telah mencuri perhatian para tokoh NU, minimal dari kalangan pimpinan Ansor sendiri. Pada pukul 12.30 WIB, 1 Oktober 1965, Untung kembali melakukan siaran di RRI

yang mempertegas pesannya yang telah disampaikan pada pagi hari. Berdasarkan kedua siaran itu, tampaknya para pimpinan Ansor bergerak merumuskan sikapnya. Di tempat lain, disebutkan bahwa para pimpinan tertinggi PBNU seperti KH Wahab Chasbullah (Rais Aam) dan KH Bisri Syansuri (Wakil Rais) serta beberapa yang lain berkumpul di rumah Ny. Sholihah Wahid Hasyim (Jl. Amir Hamzah), memantau situasi yang terjadi. Pertemuan tersebut menghasilkan dua butir keputusan yang menjadi ketetapan awal PBNU menanggapi G30S: "Pertama, mencela dengan keras tindakan perebutan kekuasaan oleh apa yang menamakan dirinya 'Gerakan 30 September'; Kedua, menolak dan menentang pembentukan 'Dewan Revolusi'".

Dua pertemuan, di dua tempat yang berbeda, tetapi di saat yang bersamaan di siang 1 Oktober 1965: pertemuan pimpinan Ansor dan pimpinan PBNU. Meski demikian, kedua pertemuan itu menghasilkan kesimpulan yang berbeda. Meski keduanya sama-sama berangkat dari respons atas kejadian malam sebelumnya, dan merujuk pada siaran Untung sebagai sumber satu-satunya bagi sikap yang diambil, keputusan kedua pertemuan tersebut berbeda. Para pimpinan Ansor, dalam kesimpulannya yang dikutip oleh Buku Putih, menyebut dengan tegas bahwa G30S didalangi dan dilakukan oleh PKI. Sementara, para pimpinan PBNU hanya mengutuk tindakan kup, tanpa menyebut secara eksplisit bahwa *auctor intellectualis* dari G30S adalah PKI. Terlihat kehati-hatian pimpinan PBNU, dibandingkan dengan sikap menggebu pimpinan Ansor.

Dengan demikian pertanyaannya, dari mana kemudian PBNU tiba pada kesimpulan bahwa dalang dan pelaku G30S adalah PKI? *Buku Putih NU-PKI* menyebutkan bahwa sejak siaran udara Untung yang kedua di RRI, para pimpinan PBNU telah mengikuti dengan seksama perkembangan situasi G30S. Tetapi, berbeda dengan pimpinan Ansor, pimpinan PBNU belum secara eksplisit menunjuk hidung pada PKI, walaupun secara intuitif, menurut Buku Putih, telah merasakan bahwa gerakan tersebut dilakukan oleh PKI. Chairul Anam dalam bukunya menulis dengan nada yang kurang lebih serupa, "Peristiwa Gestapu PKI ini bagaikan membenarkan asumsi NU tentang rencana pemberontakan PKI". Kata "ASUMSI" ini penting digarisbawahi karena mengindikasikan bahwa pimpinan PBNU telah memiliki praduga tentang rencana

kup oleh PKI, tetapi praduga itu ternyata baru terbukti saat itu. Indikasi-indikasi asumsional, intuitif, dan bersifat dugaan ini yang terus-menerus diulang, bahkan bukan cuma untuk menggambarkan dinamika di pusat, tetapi juga di daerah. *Buku Putih* menulis, "Walaupun tanpa komunikasi satu sama lain,tetapi melihat situasi pemanasan sebelumnya, maka mereka sepakat bahwa PKI-lah yang melakukan kudeta itu". *Buku Putih* lebih lanjut menceritakan dinamika yang terjadi di Trenggalek, ratusan kilometer dari Jakarta, bahwa dalam sebuah pertemuan di rumah Kiai Sofyan (Ketua PCNU Trenggalek), "ditegaskan bahwa pelaku penculikan para jenderal adalah PKI". Dari mana kesimpulan-kesimpulan ini lahir, dan kemudian memberi kesan bahwa kesimpulan ini otomatis benar untuk menjadi suatu landasan pengambilan sikap?

Selain menggarisbawahi dimensi-dimensi asumsional dan intuitif di atas, patut digarisbawahi bahwa satu-satunya bukti yang dijadikan referensi oleh para tokoh NU adalah perkembangan informasi yang sejak beberapa saat kemudian setelah siaran Untung terakhir, didominasi oleh berita dari Angkatan Darat. Hal ini ditegaskan oleh Chairul Anam yang menyebut bahwa "NU lebih menemukan kebenaran perhitungan politiknya" setelah mendengar bahwa "Panglima KOSTRAD Mayor Jenderal Soeharto dan RPKAD berhasil kembali menguasai stadion RRI" serta "berhasil menggiring para pelaku Gestapu PKI ke Lubang Buaya". Dan *Buku Putih* melanjutkan: "Dengan adanya pengumuman RRI dari Mayor Jenderal Suharto ini, maka PP GP-Ansor semakin yakin akan kebenaran pengamatannya mengenai peristiwa yang terjadi pada hari itu, dan berketetapan hati untuk mengambil langkah-langkah selanjutnya untuk mengikutsertakan Gerakan Pemuda Ansor dalam penumpasan Gestapu lebih lanjut".

Fakta bahwa para tokoh NU mengandalkan informasi yang datang eksklusif dari Angkatan Darat, dan mempercayai tanpa curiga sumber berita tersebut,sudah membawa suatu problem tersendiri. Ini menimbulkan pertanyaan: apakah para tokoh NU tidak menyadari atau melupakan fakta yang telah diketahui bersama sebelumnya mengenai persaingan dingin antara Angkatan Darat dan PKI? Apakah ini suatu manuver NU yang telah diperhitungkan dengan matang, ataukah suatu kealpaan yang tidak disengaja akibat ketegangan dan ketidakpastian situasi politik di

Jakarta detik-detik itu? Mengapa NU terlalu berbaik sangka (*husnudzon*) pada sumber berita dari Angkatan Darat, tanpa mencoba mengecek ulang ke pihak-pihak lain, misalnya Bung Karno sendiri, atau menunggu sampai Bung Karno angkat bicara mengenai G30S? Mengapa untuk keputusan-keputusan sepenting ini – menarik kesimpulan bahwa pelaku G30S adalah PKI, menyerukan pembubaran dan penumpasan, dst. – para pimpinan NU saat itu hanya mengandalkan radio sebagai sumber referensinya? Untuk sementara, kita dapat mengatakan bahwa para tokoh NU saat itu praktis menjadi korban dari mobilisasi media oleh Angkatan Darat, yang setidaknya sejak 2 Oktober telah memegang kendali media-media utama yang menjadi referensi sebagian besar audiens Indonesia. Yang terlihat ganjil adalah bahwa para pimpinan NU sepertinya tak punya pilihan lain selain menyimak dan duduk pasif di hadapan media-media tersebut, tanpa mencoba menerobos barikade informasi yang telah dikuasai oleh Angkatan Darat, sementara di sisi lain, mereka dikenal memiliki jalur-jalur komunikasi khusus yang mampu menghubungkan mereka, setidaknya, dengan Bung Karno, yang pada hari-hari itu dibungkam dan dihilangkan dari peredaran. Puncak dari drama itu adalah peristiwa diangkatnya jenazah para jenderal di Lubang Buaya pada 4 Oktober 1965, dan dramaturgi ketercekaman NU di hadapan rentetan peristiwa yang telah dikawal dengan rapi oleh Angkatan Darat itu akhirnya pecah dengan selembar surat keputusan pada 5 Oktober tersebut.

Surat keputusan itu, sekali lagi, tidak muncul begitu saja, tetapi merupakan titik akumulasi dari peristiwa-peristiwa sebelumnya dan penyikapan atasnya. Dari paparan *Buku Putih*, kelihatan siapa yang paling menggebu menanggapi peristiwa-peristiwa tersebut, tak lain adalah Ansor beserta segenap tokoh pemudanya. Melihat pengangkatan jenazah para jenderal, Ansor kembali mengadakan rapat yang entah kesekian kalinya, "di berbagai tempat dan selalu berpindah-pindah itu" – kita menangkap kesan rapat-rapat rahasia yang sifatnya sangat tertutup – yang kemudian menghasilkan keputusan lebih tegas lagi yang menuntut pembubaran PKI dengan "pertimbangan bahwa kalau saat ini yang menjadi sasaran pembunuhan adalah para jenderal, maka dalam waktu dekat, sebagaimana perilaku PKI selama ini, PKI pasti akan lebih kejam lagi menganiaya dan

membunuh para ulama atau para kiai", dan karena "PKI telah terbukti melakukan tindakan makar maka Ansor sebagai pembela agama dan penjaga negara harus melakukan serangan dengan segera". Pertimbangan, dugaan, atau waham-kah? Kali ini, daripada dugaan yang bersifat *zhanni* (dengan indikasi-indikasi yang cukup kuat), apa yang disebut "pertimbangan" oleh *Buku Putih* itu cenderung lebih dekat kepada waham atau delusi dari Ansor sendiri. Dari mana pimpinan Ansor saat itu menyimpulkan bahwa PKI akan menganiaya kiai-kiai? Apa indikasinya? Apakah NU jelas-jelas menjadi sasaran serangan fisik, setidaknya di Jakarta, sementara di sisi lain posisi politik kiai-kiai NU masih kuat di samping Bung Karno? Tidak ada keterangan kecuali kesan-kesan yang lebih didorong oleh ketakutan-ketakutan.

Dalam waktu singkat, para pimpinan Ansor (tidak jelas siapa nama tokohnya) berhasil menyusun draft surat pernyataan yang kemudian dibawa, melalui perantara KH Yusuf Hasyim, kepada para pimpinan PBNU sebagaimana disebutkan di atas. Ada kejadian menarik. Ketika draft surat itu selesai dibuat, Ansor kehilangan jejak para pimpinan PBNU yang pada 4 Oktober 1965 itu tidak diketahui berada di mana. Ansor baru bertemu dengan pimpinan PBNU keesokan harinya pada 5 Oktober 1965 pada upacara pemakaman para jenderal korban G30S di Kalibata. Bersama-sama pimpinan PMII, pimpinan Ansor menyerahkan draft yang telah jadi untuk langsung ditandatangani pada saat itu juga, tanpa modifikasi atau koreksi, dan berikutnya secara bergilir ditandatangani juga oleh pucuk pimpinan ormas-ormas di bawah PBNU lainnya. Bagaimana pimpinan PBNU (meski sepertinya tidak seluruhnya) dapat hadir di upacara pemakaman jenderal di Kalibata? Siapa yang mengontak dan mengundang mereka? Angkatan Darat-kah? Apakah kehadiran pimpinan PBNU di Kalibata juga disertai dengan kehadiran Mbah Wahab selaku Rais Am? Belum begitu jelas.

Yang jelas adalah bahwa surat pernyataan itu memberikan suatu argumen baru, suatu argumen teologi politik, bahwa PKI adalah *bughat* (pemberontak) yang sedang membuat makar kepada Republik Indonesia, dan karenanya harus diperangi. Tidak lama kemudian, PBNU mengeluarkan instruksi yang menyerukan kepada seluruh warga NU untuk melakukan shalat ghaib bagi para jenderal yang dikebumikan.

Surat pernyataan itu merupakan titik akumulasi, tapi sekaligus titik awal bagi lembaran baru, lembaran berdarah yang menarik NU dan warga Nahdliyyin dalam pusaran kekerasan di bulan-bulan berikutnya. Disebutkan, pernyataan itu kemudian disiarkan di berbagai media, dalam maupun luar negeri, dan mendengar keputusan NU yang "berani dan berisiko" itu, segera ormas-ormas Islam lainnya mendapat sinyal tentang, dalam kata-kata *Buku Putih*, "jihad secara terbuka" terhadap PKI. Implikasi luas dan mendalam dari selembar surat itu secara internal terus diperkuat dengan konsolidasi-konsolidasi yang dilakukan lagi-lagi oleh Ansor, kali ini di bawah koordinasi Subchan ZE. Pada tanggal 5 Oktober 1965 itu juga Subchan ZE bersama pemuda binaannya membentuk "Komando Aksi Pengganyangan Gestapu" (KAP GESTAPU). Bagaimana sikap sesepuh PBNU menghadapi gejolak ini, selain mengetahui dan merestui? Sejarah resmi di internal NU sendiri tidak memberi ruang cukup besar bagi peran yang dimainkan oleh para pimpinan PBNU dalam, misalnya, mengontrol hasrat menggebu-gebu dari para pemuda NU untuk mengganyang PKI. Sementara kita tahu bahwa di NU terdapat kalangan seperti KH Wahab Chasbullah dan KH Idham Chalid yang dikenal dekat dengan Soekarno, diplomatis terhadap PKI, dan sangat berhati-hati dalam melancarkan langkah-langkah politik – suara-suara kalangan tua tersebut sepertinya kalah dan tenggelam oleh peran yang diberikan sejarah resmi NU kepada para pemuda, dalam hal ini Ansor, yang dipuja-puji sebagai garda depan aksi penumpasan PKI.

Subchan ZE (1930-1973). Foto: Co Rentmeester, 1966

Bisa dibilang, bahwa surat keputusan PBNU tersebut sangat didominasi dalam prosesnya oleh para pimpinan Ansor. Apakah di sini terjadi hubungan yang demokratis atau tidak, kita tidak tahu. Mengingat pimpinan PBNU lebih tinggi posisinya kaum Ansor, dan merupakan para kiai sesepuh yang justru menjadi panutan bagi Ansor sendiri, suatu hal yang ganjil melihat bahwa Ansor-lah yang meminta para pimpinan PBNU untuk meneken tanda tangan terhadap surat itu. Bukankah PBNU memiliki Sekretaris (Katib)-nya? Mengapa pimpinan PBNU yang notabene kiai-kiai sepuh dan konseptor dari garis perjuangan NU sendiri, tidak menyusun sendiri draft tersebut? Apakah pimpinan PBNU saat itu dalam posisi terdesak atau didesak untuk tanda tangan, ataukah dalam posisi yang cukup bebas? Keganjilan koordinasi struktural itu mengingatkan pada bagaimana Soeharto dan para perwira pendukungnya mendesak (baca: mengintimidasi?) Bung Karno untuk menandatangani Supersemar (Surat Perintah 11 Maret), bagaimana bawahan mendesak atasannya untuk menyetujui suatu hal yang dibuat oleh si bawahan sendiri. Siapa yang menggerakkan Ansor itu berbuat sedemikian cepat? Adakah itu terkait dengan kedekatan antara Subchan ZE dan Angkatan Darat?

Andai pertanyaan-pertanyaan itu dapat terjawab, maka mungkin kita dapat menyimpulkan bahwa surat keputusan PBNU tertanggal 5 Oktober 1965 itu merupakan manifestasi dari kemenangan sayap anti-Soekarno dan anti-PKI yang terdiri dari kaum muda NU dan sebagian dari veteran pejuang NU, terhadap sayap moderat NU yang diwakili, antara lain, oleh Kiai Wahab Chasbullah dan Kiai Idham Chalid (Bdk. Budiawan, *Mematahkan Pewarisan Ingatan*, Bab V, catatan kaki no. 12). Garis sayap moderat NU ini,yang cenderung mengedepankan langkah-langkah diplomatis, intelektual, dan ideologis dalam menghadapi PKI, daripada cara-cara kekerasan dan konfrontasi fisik, beberapa dasawarsa kemudian diikuti oleh Gus Dur (KH Abdurrahman Wahid)yang mencoba meretas kebekuan hubungan dengan para eks-PKI dan korban 1965 dengan tindakan rekonsiliasinya. Dari sini menjadi penting bila kaum muda NU hari ini kembali melakukan pembacaan kritis terhadap peran-peran tokohnya di masa lalu, seperti Subchan ZE dan para pimpinan Ansor, sepanjang tahun 1965-1966, untuk melihat bagaimana sepak terjang mereka membawa NU masuk ke dalam blunder sejarah, yang membawa NU tercatat dalam episode paling berdarah dalam sejarah bangsa Indonesia.***

STRUKTUR FANATISME BERAGAMA DAN PELAMPAUANNYA: TINJAUANSOSIO-FILOSOFIS

Oleh **Muhammad Al-Fayyadl**

"**RADIKALISME**", "fundamentalisme", "fanatisme", "konservatisme"…; istilah-istilah ini belakangan begitu lekat dengan "agama" dan "keberagamaan". Penyematan "fanatisme" pada "fanatisme beragama" berada dalam konjungtur semacam ini, yang kerap menimbulkan tanda tanya. Mengapa "agama" menjadi *locus classicus* dari diskursus filosofis seputar fanatisme? Ada apa dengan "agama"? Bagaimana berbicara tentang "fanatisme beragama" secara tepat, tanpa mendiskreditkan "agama" atau mencederai "kesucian" agama? (Dan apa "yang-suci" [*das Heilige*] dari "agama"?). Pertanyaan ini secara kontemporer, di dalam filsafat, dilatarbelakangi oleh beberapa problem.[1]

Pertama, bias Pencerahan, yang mencurigai agama sebagai sumber eksklusif fanatisme. Kita berada dalam kungkungan bias ini ketika meletakkan Agama dalam oposisi diametral dengan Rasio: *Agama*, sumber kejahatan, irasionalitas, dan obskurantisme, versus *Rasio*, sumber kebenaran, rasionalitas, progres, dan seterusnya. Bias ini bukan tanpa masalah. Jacques Derrida menggarisbawahi bahwa oposisi biner ini reduktif dan berbahaya secara ideologis, khususnya ketika oposisi ini menjustifikasi Islamofobia yang berkembang dewasa ini—identifikasi "fanatisme" dengan "Islam".[2] Oleh karena itu, suatu pandangan – atau beberapa pandangan – yang mengatasi oposisi biner antara Agama versus

[1] Artikel ini sebelumnya adalah makalah untuk Simposium Nasional VI Membongkar Rezim Fanatisme Fakultas Filsafat Universitas Katolik Widya Mandala Surabaya, 5 Mei 2018. Bdk. Alberto Toscano, Fanaticism: on the Uses of an Idea (London: Verso, 2010), 149.

[2] Jacques Derrida, "Faith and Knowledge: the Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone", dalam Jacques Derrida & Gianni Vattimo, Religion (Stanford: Stanford University Press, 1998), 5.

Rasio penting diajukan untuk mengatasi hal ini, karena rasio pun, sebagaimana kritik Mazhab Frankfurt, nantinya tidak terbebas dari fanatisme (tetapi, menjadi pertanyaan, rasio semacam apa?).

Kedua, bias krisis filsafat politik liberal, yang memandang kemunculan fanatisme sebagai kegagalan menyediakan sistem politik yang dibangun di atas diskursus rasional atau deliberatif.[3] Di sisi lain, bias ini mewujud dalam pandangan bahwa kemunculan fanatisme merupakan konsekuensi kegagalan agama melakukan Sekularisasi-Diri; dengan kata lain, kita diminta kembali ke model Pencerahan yang menjadikan agama sekadar salah satu pranata publik yang tidak memiliki imperatif apa-apa bagi kehidupan politis dan keberagamaan sebagai ekspresi kehidupan privat. Variasi umum dari bias filsafat ini adalah *tesis Kebebasan*: fanatisme adalah akibat absennya kebebasan di ruang publik. Tesis ini memandang fanatisme sebangun dengan rezim kediktatoran atau otoritarianisme.

Mengapa disebut krisis? Karena semakin tampak suatu tendensi hari ini, tak terkecuali di Indonesia, bahwa liberalisasi sistem politik dengan terbangunnya ruang-ruang publik yang rasional tak berbanding lurus dengan menurunnya fanatisme, alih-alih makin menyuburkannya. *Tesis Kebebasan* memperoleh kontra-argumennya hari ini dengan fenomena bahwa semakin bebas suatu masyarakat, ditandai oleh terbukanya kanal-kanal informasi dan ekspresi individu, kian fanatisme subur dan sentimen kebencian memperoleh ruang ekspresinya. Di sisi lain, Sekularisasi Agama belum sepenuhnya terbukti meredam fanatisme, karena di dalam masyarakat-masyarakat sekular, fanatisme tumbuh di dalam xenofobia, rasisme, atau chauvinisme, suatu "fanatisme sekuler".

Bias pertama di atas tampak pada kritik sebagian filsuf kontemporer terhadap apa yang mereka sebut sebagai "fideisme", yang mereka lawankan dengan "ateisme" atau "non-teisme".[4] Terdapat tiga posisi filosofis di seputar oposisi ini. *Pertama*, ateisme sebagai penawar (antidot) bagi "irasionalitas" agama. Posisi ini menghendaki penguatan kembali ateisme filosofis

[3] Franz Magnis-Suseno, "Ledakan Bom di Bali: Etika Hidup Bersama Masyarakat Plural", dalam Thomas Hidya Tjaya & J. Sudarminta (ed.), Menggagas Manusia sebagai Penafsir (Yogyakarta: Kanisius, 2005), 95-96.

[4] Quentin Meillassoux, After Finitude:an Essay on the Necessity of Contingency, terj, Ray Brassier (London: Continuum), Bab 2.

ala Pencerahan *vis-à-vis* obskurantisme agama.[5] *Kedua*, posisi yang mengakui bahwa baik ateisme maupun agama tradisional tidak lagi memadai, karena keduanya sama-sama memiliki problem dan keterbatasan-keterbatasan. Sebagai jalan ketiga, posisi ini ingin mengambil sisi positif dari ateisme maupun agama: mengambil kritisisme dari ateisme, di satu sisi, dan mengambil kepercayaan dari agama. Posisi ini terangkum dalam istilah Zizek, "*belief without faith*",[6] kepercayaan tanpa iman, atau istilah Derrida, "*religion without religion*", agama-tanpa-agama.[7] Posisi ini menolak ateisme secara positif, namun mengafirmasi "non-teisme". *Ketiga*, posisi yang merestorasi agama dengan menolak ateisme. Posisi ketiga ini ingin merehabilitasi agama dengan menganalisis akar-akar irasionalitas agama dan menemukan kembali orientasi agama yang "tercerahkan" dan diasumsikan terbebas dari irasionalitas tersebut. Posisi ini berkembang dalam revitalisasi "rasionalisme kritis" dalam agama, baik dalam bentuknya yang sosiologis maupun perenialistik-spiritualis. Secara sosiologis, posisi ini mencoba melakukan pembacaan kritis atas kondisi sosial keberagamaan umat manusia dewasa ini demi menghindarkan agama dari ekses-ekses, seperti nihilisme atau fanatisme. Secara perenialistik-spiritualis, posisi ini mencoba melakukan "pemulihan spiritual" (*spiritual healing*) atas pesan-pesan "abadi" agama, tanpa terjebak dalam penafsiran tunggal dan harfiah yang menjadi salah satu akar fanatisme. Posisi ini mengoperasikan sejenis "hermeneutika spiritual" atas tradisi agama dengan melakukan transendensi atas keterbatasan-keterbatasan bentuk formal-ideologis agama yang lahiriah. Tulisan ini berangkat dari posisi ketiga ini.

Membicarakan problem fanatisme beragama, kita harus mendayung di antara berbagai ekstremitas dan jebakan ideologis. Di satu sisi, kita harus melakukan kritik atas fanatisme beragama, tanpa terjebak dalam "fetisisme" dan sikap esensialistik atas kaum

---

[5] Bdk. Christopher Watkin, Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux (Edinburg: Edinburg University Press, 2011).

[6] Slavoj Žižek, On Belief (London & New York: Routledge, 2001); dan bandingkan oposisinya, faith without belief, pada h. 109 dst.

[7] John D. Caputo, The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1997).

"fanatik", seolah-olah seluruh kaum fanatik adalah buruk atau merupakan "agen-agen kejahatan" (*agents of evil*). Fetisisme semacam ini menempatkan kaum fanatik sebagai *the evil Other* yang harus dibasmi, "di-deradikalisasi", sebagaimana hama atau wabah. Liberalisme tatanan kapitalis hari ini melakukan fetisisme ini, sehingga yang terjadi adalah perang antar-fanatisme, *clash of fanaticisms*, "fanatisme-pasar" versus "fanatisme religius". Fetisisme ini melahirkan *demonisasi* atas fanatisme beragama, yang membuat kita gagal melihat logika di balik fanatisme beragama; dengan demikian, mengabadikan lingkaran irasionalitas bekerja di dalam penyangkalan atas fanatisme. Sementara itu, di sisi lain, sembari melakukan kritik yang menyingkap logika pembenaran fanatisme beragama oleh para fanatik, kita juga dituntut untuk memilah antara *fanatisme beragama* dan *etika militansi beragama*; yang pertama merupakan produk dari kekakuan cara beragama yang eksplosif dan memiliki watak intoleran, yang terakhir merupakan manifestasi dari keterlibatan politis agama-agama dalam mengubah tata-masyarakat yang timpang atau tidak adil.

Pemilahan dan pembedaan ini penting untuk menghindari dua ekstrem sekaligus: *depolitisasi* agama – yang sering datang bersama tuntutan sekularisasi agama – dan *hiperpolitisasi* agama, yang datang dari keinginan memperalat agama untuk kekuasaan politis yang tak segan-segan mengorbankan kekudusan agama untuk profanitas tujuan politik jangka pendek. Suatu masyarakat beragama yang terdiri dari kolektivitas heterogen dan demokratis di antara kewargaan agama-agama dan iman-iman, dengan demikian, tetap dapat *politis* dan memiliki peran politisnya yang boleh jadi "radikal", meski bukan berarti ia harus menjadi intoleran terhadap komunitas yang tak beragama atau menampilkan wajah agama yang intimidatif atau teroristik terhadap kehidupan individu maupun kolektif. Tulisan ini merupakan penjajakan atas posisi *eksentrik* di antara berbagai ekstremitas di atas.

Untuk mempermudah penjajakan ini, kita akan menelusuri titik dialektis antara dua bentuk penjelasan atas fanatisme: penjelasan *internalis* dan *eksternalis*. Penjelasan internalis, ditandai oleh – misalnya – fenomenologi agama, akan melihat fanatisme sebagai fenomena *pemahaman* atau hermeneutis: kesalahan memahami ajaran agama, krisis pemaknaan agama, atau problem

indoktrinasi agama. Di sisi lain, penjelasan *eksternalis* memandang fanatisme sebagai fenomena sosial akibat krisis sosio-politik, ideologisasi agama, kepentingan suatu kelompok atas kelompok lain, atau ketidakadilan ekonomi-politik – fanatisme tidak dipandang berdiri sendiri terpisah dari fenomena sosial lainnya. Kedua bentuk penjelasan ini sama pentingnya dan memiliki pertautan dialektis. Pertautan itu meletak dalam hubungan antara aktualisasi pemahaman dalam tindakan, aktualisasi iman dalam praksis, dan sebaliknya, pengaruh tindakan dan praksis dalam memformat keberagamaan. Tindakan dan praksis itu hanya dimungkinkan oleh struktur sosial yang memfasilitasinya – misalnya, struktur ketimpangan akses ekonomi-politik dalam suatu iklim kapitalis. Keterpengaruhan antara *krisis pemahaman* dan *krisis kehidupan*, dengan demikian, dapat ditangkap dari titik abu-abu di mana fanatisme beragama merupakan fenomena filosofis, sosiologis, antropologis, sekaligus ekonomis-politis.

Keimanan Fanatik: Fanatisme dan Iman

Struktur fanatisme dapat ditelusuri dari titik genetik yang menjadi muasal percakapan dan perselisihan antara *filsafat* dan *agama*, yaitu pemilahan dan pembedaan antara *kepercayaan* dan *keimanan*. Apakah yang membedakan antara kepercayaan dan keimanan, atau barangkali mempersamakan keduanya? Apakah kepercayaan adalah asal-muasal perkembangan keimanan? Pemilahan dan pembedaan antara kedua terminologi ini akan membawa kita kepada konsepsi bahwa *keimanan bukan sekadar kepercayaan, tetapi kepercayaan dengan orientasi tertentu, yang religius dan transendental*. Jika demikian, dari manakah fanatisme lahir: kepercayaan atau keimanan? Apakah mungkin terdapat suatu keimanan yang fanatik?

Terdapat dua konsepsi yang diajukan. Pertama, pandangan yang melihat kontinuitas antara kepercayaan dan keimanan: bahwa keduanya merupakan ekspresi dari naluri atau insting "rasa butuh untuk percaya"; pandangan ini bersifat Nietzschean. Dilihat dari ekspresi ini, maka *percaya* dan *beriman* tidak benar-benar berbeda—keduanya digerakkan oleh kebutuhan khusus "percaya akan sesuatu". Dalam arti ini, keduanya adalah naluriah dan psikologis. Namun, orang dapat membedakan antara kepercayaan

sederhana (*simple belief*) dan kepercayaan yang lebih kompleks—pembedaan ini akan memberi tempat bagi keimanan sebagai kepercayaan yang tidak sekadar percaya: kepercayaan yang diberi justifikasi atau pertanggungjawaban "rasional". Kepercayaan tidak memiliki dogma atau objek yang dipercayai sedemikian rupa seperti halnya keimanan. Kepercayaan tidak memiliki kemampuan berkembang melampaui kebutuhan "rasa percaya-nya. Berbeda dengan kepercayaan, keimanan memiliki dogma dan kekuatan yang memungkinkan "rasa percaya" ini berkembang meliputi seluruh kepribadian penganutnya. Meski berangkat dari naluri yang sama, keduanya berujung kepada konsekuensi yang berbeda.

Konsepsi Marx dan Engels mengenai *ideologi* sebagai produk *keluguan* (*innocence*), yakni ketidaktahuan subjek atas hakikat objek yang dipercayainya, relevan untuk mencirikan kepercayaan.[8] Kepercayaan (*belief*) berhubungan intrinsik dengan *ideologi*, yang memungkinkan kepercayaan itu dimanipulasi, dibuat *nyata*, dihadirkan atau direpresentasikan sebagai *yang-benar*, meski ia pada kenyataannya tidak benar. Jika kepercayaan erat kaitannya dengan ideologi, maka keimanan tidaklah demikian—keimanan adalah suatu aktus yang non-ideologis, karena ia didasarkan kepada pengetahuan atas apa yang menjadi objek kepercayaannya sedemikian rupa, sehingga membebaskannya dari representasi palsu kebenaran yang diyakininya.

Dilihat dari sudut pandang ini, maka fanatisme adalah produk dari kepercayaan, bukan keimanan. Ungkapan *fanatisme beragama* terdengar redundan, karena denotasi yang ditunjuk ungkapan ini adalah *fanatisme kepercayaan* yang berbalut agama, dan hal itu bersifat *ideologis*. Fanatisme, dengan demikian, tidak mungkin lahir dari keimanan, melainkan hasil amalgamasi kepercayaan dan ideologi. Fanatisme beragama adalah fenomena manipulasi aspek kepercayaan dalam agama oleh ideologi, tetapi ia bukan iman itu sendiri. Suatu keimanan tidak dapat menjadi fanatik, karena ia merupakan ekspresi "kebutuhan untuk percaya" yang holistik dan telah-utuh pada dirinya. Keimanan menjadi identik dengan *religiusitas* atau fitrah keberagamaan—konsepsi manusia sebagai *homo religiosus* terletak di sini.

[8] Patrick Tort, Marx et le problème de l'idéologie (Paris: Harmattan, 2006), 17.

Pandangan kedua menampilkan kebalikan dari pandangan pertama. Ia menyetujui bahwa terdapat kontinuitas antara keimanan dan kepercayaan, namun memandang fanatisme sebagai hal yang memang berakar pada keduanya sekaligus, dan bukan sekadar ekses dari manipulasi kepercayaan. Baik keimanan maupun kepercayaan sama-sama memiliki potensi fanatisme. Fanatisme tidak dilihat sebagai *aksiden eksternal* atas iman, melainkan *properti* di dalam iman, yang potensial: iman tak pernah semurni seperti dibayangkan; iman dapat juga menjadi gila dan melahirkan kaum fanatik. Dalam fanatisme, menjadi lebur pembedaan antara keimanan dan kepercayaan, karena keduanya menjadi identik atau bertukar-tempat. Hal ini menjelaskan mengapa pada tataran ekspresi (luaran)-nya, fanatisme sekuler maupun religius menjadi sama, meski pada inti titik berangkatnya atau substansi dalamannya, keduanya berasal dari struktur yang berbeda. Struktur inilah yang harus ditelusuri.

Pandangan ini menghindari jebakan idealisasi keimanan sebagai yang murni, yang suci, seutuhnya terbebas dari potensi inheren untuk menjadi penyimpangan. Di dalam keimanan itu sendiri, argumennya, *sudah selalu terdapat* benih atau potensi fanatisme, yang membuat keimanan itu menjadi "gila". Dinyatakan dalam ungkapan eksistensialistik Kierkegaardian: di dalam keimanan sudah selalu terdapat potensi bagi seorang pengiman untuk mengalami lompatan ke Seberang, suatu pengalaman eksesif, kegilaan yang mengubah Alteritas, Kelainan, menjadi *Altaritas,* Altar pengkorbanan,[9] suatu pengalaman yang menunda—menurut Kierkegaard—"yang Etikal" dan memungkinkan sang pengiman menjadi seorang "kriminal" (*outlaw*).

Di dalam lompatan melanggar perbatasan ini, seorang pengiman dapat menjadi seorang kriminal sekaligus seorang kudus, karena persinggungan keimanan dengan kekerasan yang membuatnya dicap secara sosial sebagai penjahat, namun secara religius sebagai martir. Posisi eksentrik ini hanya dimungkinkan oleh kegilaan dan eksesivitas yang terpendam di dalam iman, yang kelak akan membaptis pembunuh sebagai orang suci, atau orang suci sebagai pembunuh.

---

[9] Mark C. Taylor, Altarity (Chicago: the University of Chicago Press, 1987), 331, dan secara umum bab "Transgression: Søren Kierkegaard".

Dorongan untuk melompat ke Seberang, ke dalam ekses, kekerasan, bahkan kematian, yang mencirikan fanatisme, tidak lepas dari suatu kecenderungan dalam setiap inti keimanan akan Kesucian dan Kemurnian (*purity*) sebagai Autentisitas keimanan: seorang beriman ditandai oleh hasrat, mania, dan kecintaan untuk menyucikan diri dari dosa-dosa di hadapan Yang Ilahi. Semakin suci dan murni sebuah iman, semakin tinggi keimanan seseorang. Pengabdian tertinggi diarahkan untuk meraih kesucian ini. Kesucian mengangkat keimanan ke dalam kekudusan yang mengatasi hukum-hukum moral manusiawi biasa. Keimanan mendorong orang berani memasuki risiko untuk dicemooh secara sosial, juga bahaya fisik yang mengancam. Keimanan memberi daya keberanian untuk masuk ke dalam zona-zona "merah" yang merisikokan penganutnya ke dalam bahaya, demi mencapai kemurnian pengabdiannya kepada Yang Ilahi.

Tujuan dari hasrat, mania, atau kecintaan ini dapat "Tuhan" itu sendiri (yang dibayangkan secara Personal atau Impersonal), tetapi dapat juga Yang Ilahi secara umum, dalam segala dimensinya. Hal yang menyamakan keimanan dan fanatisme, meminjam bahasa Kantian, adalah kecintaan atau mania pada *Das Ding an sich*, "The-Thing-in-Itself", entah itu "Tuhan" atau yang berdimensi ilahi. Di sini kita tiba pada persoalan *abstraksi*.

William James tepat menyatakan bahwa terdapat "antusiasme" dalam jantung setiap keimanan.[10] Ia menggambarkannya sebagai "emosi kosmik" yang menyelimuti dan mengharu-biru orang beriman untuk mencapai Yang Ilahi. Namun, "antusiasme" ini memiliki pertautan dengan "abstraksi" dalam keimanan, yaitu bagaimana keimanan memberikan struktur pengandaian untuk mengatasi kekonkretan dunia serta keterbatasan dan keberhinggaan "hukum-hukum" manusiawi.

Problem abstraksi mengemuka dalam pemikiran Immanuel Kant dalam *Religion within the Limits of Reason Alone*,[11] tanggapannya oleh Hegel dalam *Faith and Knowledge*[12] dan Sejarah

[10] William James, Perjumpaan dengan Tuhan: Ragam Pengalaman Religius Manusia, terj. Gunawan Admiranto (Bandung: Mizan, 2004), 146.

[11] Termuat dalam Immanuel Kant, Religion and Rational Theology, terj. Allen W. Wood & George Di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 39 dst.

[12] G.W.F. Hegel, Faith and Knowledge, terj. Walter Cerf & H.S. Harris (New York: State University of New York, 1977).

Filsafat-nya, kemudian oleh Derrida melalui *Faith and Knowledge: the Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone*.[13] Problem Kant adalah menemukan apakah agama sejalan dengan Idea Kebaikan yang ditetapkan oleh Akal Murni dan memberi landasan bagi kebaikan sebagai sifat alamiah hakiki manusia. Tak hanya menyatakan bahwa keduanya sejalan, bagi Kant, agama juga memiliki struktur rasional yang tunduk kepada "batas-batas" Akal, yaitu struktur *a priori* yang memberi landasan bagi agama sebagai perwujudan moralitas praktis. Struktur *a priori* ini menunjukkan bahwa keimanan adalah suatu abstraksi yang bekerja dengan Idea-idea—antara lain, Idea Kebajikan, Idea tentang Umat Tuhan, tentang komunitas etis dan seterusnya. Idea ini memiliki universalitas dan kemurnian (*purity*).

Hegel mengambil-alih gagasan ini dengan menunjukkan bahwa iman memiliki hubungan dialektis antara Abstraksi dan Kekonkretan, Yang-Abstrak dan Yang-Konkret, Yang-Ideal dan Yang-Material. Hegel hendak menjembatani antara transen-dentalisme Kantian, yang menyatakan bahwa Yang Suci, Yang Ilahi, sejauh dipahami sebagai Yang melampaui indera (*the Supersensous*), tidak dapat ditangkap pada dirinya dan bahwa kita hanya mampu mentematisasinya melalui struktur *a apriori* yang adalah Idea—yang merupakan inti, bagi Kant, dari "Agama Positif"—dan sensualisme Jacobian, yang sebaliknya menyatakan bahwa Yang Ilahi hanya dapat termanifestasikan dalam wujud mendaging yang inderawi dan menolak klaim bahwa Yang Ilahi berada di seberang indera.[14] Bagi Hegel, keduanya tidak mampu melihat dialektika Yang Absolut dan gerak dialektis abstraksi ke dalam Yang Konkret, dan sebaliknya, pengatasan Yang Konkret oleh Idea ke taraf abstraksi. Keimanan, dalam hubungannya dengan Yang Absolut, adalah gerak dialektis itu sendiri.

Berangkat dari titik ini, Hegel mengangkat fanatisme sebagai problem abstraksi, manakala iman dan agama secara positif hanya berpijak kepada Idea secara eksklusif tanpa melibatkan Yang Konkret. Hegel mengkritik fanatisme ini pada "Islam" dan Revolusi Prancis; Hegel menyejajarkan Nabi Muhammad dan Robespierre

[13] Dalam Derrida & Vattimo, Religion, 1-78.
[14] Hegel, Faith and Knowledge, "Introduction", 55-56.

sebagai orang-orang yang "dilanda antusiasme kepada Yang Abstrak":

Abstraksi melanda pikiran para pengikut Muhammad. Objek mereka adalah menegakkan suatu ibadah yang abstrak, dan mereka berjuang untuk mencapai pemenuhannya dengan antusiasme terbesar. Antusiasme ini adalah *Fanatisme*, yakni antusiasme terhadap sesuatu yang abstrak – terhadap pemikiran abstrak yang mempertahankan suatu posisi negatif terhadap tatanan hal-ihwal yang mapan. Itu adalah esensi fanatisme yang hanya membawakan hubungan destruktif yang menyia-nyiakan dengan yang-konkret.[15]

Secara umum, fanatisme "Islam" ini[16], menurut Hegel, ditandai oleh lima perkara: pelepasan dari dan pengatasan atas sensualitas dan kebertubuhan (Islam *kontra* Kristianitas sebagai agama darah-dan-daging *par excellence*), hubungan yang destruktif terhadap yang-konkret, tidak adanya kebebasan sebagai bentuk konkret subjektivitas (Subjektivitas di sini harus dipahami sebagai yang-menubuh pada individu), universalitas yang eksesif, dan "politik Yang Satu" (Ajaran Islam tentang *Tauhid* atau Keesaan Tuhan merupakan kulminasi dari abstraksi ini).

Struktur abstraksi ini, bila ditarik kepada fanatisme secara umum, ternyata tidak identik dengan "Islam" dalam interpretasi Hegel, tetapi juga dapat mencirikan agama-agama secara umum, tak terkecuali Kristianitas. Doktrin *pax Christiana*, Idea tentang Kerajaan Kristen di muka bumi sebagai manifestasi kerajaan Ilahi di langit, memantulkan politik abstraksi Idea tentang Gereja dalam pemikiran Kant,[17] sebagaimana doktrin *Khilafah* atau pemerintahan dunia di bawah Khalifah dalam pemikiran politik Islam. Fanatisme tak hanya dapat dilokalisir kepada Islam, setidaknya "Islam"-nya Hegel, tetapi juga merupakan fenomena agama-agama. Menyelamatkan Islam dari serangan para filsuf Barat dan orientalisme modern, Derrida membetot filsafat untuk kembali ke

[15] Hegel, The Philosophy of History, dikutip oleh Toscano, Fanaticism, 154.

[16] Kita tandai petik kata "Islam" di sini karena ia adalah Islam yang dibayangkan oleh Hegel, tidak secara definitif merujuk Islam itu sendiri sebagaimana dipahami oleh orang Muslim.

[17] Kritik kontemporer atas bias imperialisme dalam konsep Pax Christiana dilakukan oleh Catherine Keller dalam God and Power: Counter-Apocalyptic Journeys (Minneapolis: Fortress Press, 2005), khususnya Bab 7, "The Love Supplement: Christianity and Empire".

pokok masalah yang menjadi akar irisan agama dan fanatisme: "*Apakah seseorang harus menyelamatkan diri dengan abstraksi atau menyelamatkan diri dari abstraksi?*".[18]

Problemnya bagi Derrida bukan melokalisir abstraksi sebagai ciri agama tertentu, katakanlah agama "X", bukan pula menegasikan abstraksi seolah-olah ia tidak ada seperti diyakini kaum sensualis, bukan pula membuat oposisi antara abstraksi dan yang-konkret seperti pada gestur Hegel, tetapi menjatuhkan pilihan pada sesuatu yang tak pernah dapat diduga konsekuensi akhirnya: apakah orang harus melakukan penyelamatan-diri *dengan abstraksi*, dengan memanfaatkan abstraksi, menggandakannya, membuatnya semakin suci (semakin dan semakin abstrak…), atau justru lari *dari abstraksi*, menghindar sejauh mungkin dari abstraksi dengan masuk ke yang-konkret, menegasikan abstraksi, menolaknya demi yang-konkret (tetapi, siapa menjamin bahwa semakin konkret, semakin mematerial keimanannya ia tidak terjatuh kepada abstraksi lain, semakin menghindari abstraksi, semakin ia terdorong kuat kepada abstraksi…; siapa menjamin)?

Pertanyaan ini berangkat dari satu titik berangkat: orang harus melakukan penyelamatan-diri. Dari apa? Dari *suatu* bahaya, suatu ngarai, nihilisme, atau mungkin kehancuran, neraka… Baik teisme maupun ateisme dihinggapi pertanyaan ini. Teisme mengklaim melakukan jalan keselamatan melalui keimanan demi menghindar dari *abstraksi* yang bernama nihilisme, ketiadaan-makna hidup di dunia, alias kesia-siaan itu sendiri. Ateisme mengklaim harus menyelamatkan diri dari racun agama demi menghindari dari *abstraksi* yang bernama Idea Tuhan, Idea Akhirat, Idea Dosa, dan seterusnya. Masing-masing merasa harus menyelamatkan-diri. Namun, di sini terletak titik ketegangannya, karena logika *auto-immunity* berlangsung tepat pada saat ia dinegasikan. Logika ini adalah konsep Derridean tentang sterilisasi-diri subjek dari Yang Lain atau kontak subjek dari Alteritas, Kelainan.

Ketegangan itu terjadi pada momen paradoksal: semakin orang menyelamatkan-diri, entah dengan teisme atau ateismenya,

[18] "Should one save oneself by abstraction or save oneself from abstraction?", Derrida, "Faith and Knowledge", 1.

dari *ngarai* abstraksi di Seberang yang Lain, maka semakin ia menjadi "fanatik", dan semakin terpaparlah ia kepada kejahatan, "kejahatan abstraksi" dalam istilah Derrida.[19] Dalam arti itu, fanatisme dan keimanan memiliki potensi untuk menjadi identik, karena demi menghindari suatu abstraksi, katakanlah suatu kejahatan, ia melakukan suatu gerak pemurnian yang radikal, sedemikian rupa hingga ia terpapar kepada kejahatan di seberang lain. Keidentikan ini juga menghinggap pada kemungkinan bahwa keduanya bekerja *dengan abstraksi*, yaitu memobilisasi konsep-konsep *a priori* tertentu, untuk mencapai tujuannya. Pada momen ini, fanatisme juga muncul, dan keimanan secara langsung mendorong fanatisme mencapai titik klimaksnya. Kita mengetahui bahwa konsep-konsep *a priori* seperti "kesyahidan" (*martyrdom*), "perang suci" (*holy war*), "Negara Tuhan", dan seterusnya merupakan konsep-konsep yang secara sosial dipakai dalam diskursus para fanatik beragama.

Problemnya bagi Derrida bukan keluar dari abstraksi, tetapi menyelamatkan-diri *dengan* atau *dari* abstraksi sedemikian rupa, namun menghindari kemungkinan bahwa abstraksi itu berubah atau sampai pada titik "kejahatan" atau "abstraksi radikal" tadi. Meski ini mustahil. Hal ini merupakan "Jalan Ketiga" yang berusaha dijajaki oleh dekonstruksi, yang berusaha keluar dari kungkungan oposisi agama/anti-agama, religius/sekuler, teis/ateis, dan seterusnya. Pada titik ini, antidot yang ditawarkan adalah ketegangan dua kutub oposisi terus-menerus, dan ketidakmungkinan orang mencapai kemurnian yang sejati, karena kemurnian adalah "kematian", finalitas jumud yang absolut, akhir dari dialektika agama.

[19] Ibid., 2.

Kredit foto: UCANews

Fanatisme, Pembelajaran, dan Aktualisasi Iman

Jika setiap orang beriman *mungkin* menjadi fanatik, namun demikian, tidak setiap orang beriman mengaktualisasikan dirinya menjadi fanatik. Terdapat kondisi struktural lain yang disyaratkan agar seorang fanatik menjadi, secara radikal, fanatik – menjadi fanatik yang radikal. Kondisi-kondisi itu adalah pembelajaran keimanan dan aktualisasinya di dalam praksis.

Apakah Idea dan abstraksi murni saja tidak cukup mengubah orang menjadi fanatik? Jawabannya: cukup. Tetapi dari mana seseorang tahu bahwa ia harus memperjuangkan abstraksi itu? Hal ini yang tidak dapat dijawab apabila kita bersandar semata-mata pada problem abstraksi. Abstraksi itu dipengaruhi juga oleh kondisi pembelajaran, yang menyediakan struktur tindakan bagi kaum beragama. Idea eksis, dan selalu eksis, namun ia tidak terpahami begitu saja tanpa mediasi atau perantara. Di dalam mediasi ini terdapat Alteritas, struktur Kelainan, di mana "Aku" bertemu "Yang Lain". Di dalam perjumpaan dengan Yang Lain, Idea mungkin diakses, abstraksi dapat dimungkinkan, meski pada tahap berikutnya, Yang Lain ini — manusia, atau sekumpulan manusia yang bukan-Aku — dapat lenyap dan menghilang dalam peleburan

ke dalam abstraksi, dinegasikan atau dilupakan oleh "Aku" yang mengandaikan dirinya memiliki hubungan langsung dengan Idea.

Kondisi pembelajaran iman ini secara praktis terkategorisasi ke dalam dua jenis: pembelajaran dengan otoritas keagamaan atau pembelajaran mandiri. Doktrin agama, yang menyimpan abstraksi masih dalam potensialitasnya, tidak otomatis tertanam dalam diri penganut agama dan tumbuh berkembang seturut perkembangan biologisnya. Doktrin agama, yang menjadi wadah bagi abstraksi ini, hanya dapat diserap melalui pembelajaran. Di sini, materialitas yang konkret hadir sebagai medium abstraksi, yaitu bahasa (melalui struktur tulisan dan kelisanan) dan figur (sosok, persona). Fanatik-tidaknya suatu iman bergantung pada sejauh mana kedua yang-konkret ini memurnikan abstraksi hingga ke taraf yang eksesif.

Gereja, Masjid, atau Kuil bukan sekadar tempat-tempat ibadah, melainkan situs-situs potensial bagi penghadiran (*presentification*) yang-konkret, yaitu bahasa dan figur. Di sinilah pada gilirannya otoritas keagamaan dibaptis dan diresmikan, diangkat atau diidolisasi. Ada-tidak adanya otoritas keagamaan bukan produk langsung dari kekuatan yang eksternal dari agama, yang berusaha merekayasa otoritas ini melalui tangan Negara, misalnya, meski hal itu mungkin saja dilakukan sewaktu-waktu. Eksisnya otoritas agama sedari awal memang muncul kebutuhan iman – sebagai abstraksi – untuk mewujud secara konkret dan diinternalisasi ke dalam kolektivitas umat. Dari sini, terlepas dari diakui atau tidak, otoritas agama merupakan kondisi yang tak tertolak dari pembelajaran iman.

Tergantung pada relasi seperti apa yang kemudian menentukan otoritas ini menjadi prasyarat bagi fanatisme beragama. Relasi yang patronistik antara otoritas keagamaan dan umat beragama menciptakan ketergantungan yang boleh jadi hegemonik, tetapi tidak otomatis mendorong fanatisme. Ketergantungan itu bahkan dapat berubah menjadi fatalisme yang mematikan hasrat menggebu-gebu akan abstraksi dan menenggelamkan kaum beriman ke dalam kekonkretan Figur. Dalam hal ini, klaim Toscano relevan: bahwa fanatisme merupakan antitesis representasi, penolakan atas representasi alias dominasi elite agama, dan bentuk hiper-demokratisasi agama, dengan demikian, simptom keruntuhan otoritas agama—fanatisme

merupakan fenomena massa agama yang tidak lagi percaya kepada otoritas agama.[20] Namun, klaim ini tidak selamanya berlaku konsisten, karena pada sisi lain, ketergantungan pada otoritas keagamaan juga menjadi faktor penyubur fanatisme.

Bagaimana mungkin, pertanyaannya, sebuah abstraksi mensyaratkan mediasi total yang-konkret, yaitu menjadikan Figur sebagai sosok yang absolut? Bukankah kekonkretan Figur akan menghapus abstraksi itu sendiri? Di sini kita harus memahami karakter khas fanatisme sebagai momen di mana Figur dan Idea menyatu dan berinkarnasi, tetapi justru pada saat yang sama, Figur melebur ke dalam Idea sehingga yang terjadi adalah abstraksi total. Figur otoritas agama memang menjadi mediasi untuk mengantar umat kepada abstraksi. Tetapi, Figur itu tidak memiliki nilai kekonkretan pada dirinya, karena ia *sekadar* mediasi. Yang terjadi pada dasarnya adalah suatu transfigurasi Yang Abstrak dengan meminjam tubuh yang-konkret: begitu Figur muncul, pada saat yang sama, ia lenyap dan meleburkan Yang Abstrak kepada dirinya, sehingga umat beragama melihat dia, sebagai individualitas yang berhingga, dan Yang Abstrak tidak lagi dapat dibedakan—ia *kini* adalah Yang Abstrak itu sendiri. Itu sebabnya, otoritas agama dapat sedemikian memukau, menimbulkan *tremendum et fascinans* pada diri umat beragama, bahkan dapat mencekam psikologi beragama sedemikian rupa hingga fanatisme berkecambah secara cepat.

Hanya pada momen eksklusif ketika peleburan ini terjadi, maka ketergantungan pada otoritas mendorong keimanan menjadi fanatisme. Ketergantungan ini menciptakan krisis pemaknaan, bahkan pengosongan makna, karena umat beragama menjadi tidak lagi mampu memaknai kekonkretan imannya secara eksistensial, melainkan semata-mata mengikuti pengaruh dan daya-pukau sang pemangku otoritas. Massa beragama menjadi mangsa demagogi, begitu struktur lapisan pemaknaan ini sepenuhnya lenyap. Barangkali hanya butuh waktu beberapa saat, fanatisme ini dapat berubah menjadi fasisme "religius".

Para filsuf Muslim era modern seperti Muhammad Iqbal menunjuk "mentalitas kawanan" sebagai prakondisi fanatisme

[20] Toscano, Fanaticism, 72-73. Melalui mileniarisme Thomas Müntzer, fanatisme beragama yang digerakkan kaum petani di Jerman melawan para pendeta menjadi eksamplar dari penolakan representasi ini.

beragama.[21] Sebagai jalan keluar, ia mengusulkan kesadaran puitik dan revolusi kesadaran, bahkan radikalisasi pemaknaan atas keimanan dan klaim-klaim keberagamaan, untuk mengatasi ketergantungan pada otoritas agama. Pemikir Muslim yang lain, Mohammed Arkoun, menyerukan kesadaran kritis dan ilmiah atas segala bentuk wacana yang dibawakan oleh otoritas agama.[22] Arkoun memandang otoritas keagamaan sebagai tantangan laten bagi keimanan dan sebaliknya, sebagai gantinya, ia mengajukan kekuatan ilmiah-kritis sebagai koreksi atas otoritas agama dan potensinya untuk menjadi sewenang-wenang.

Pandangan kedua pemikir setidaknya menggarisbawahi jalan keluar berupa pembelajaran agama secara mandiri, menghindari pembelajaran agama yang bergantung kepada otoritas tertentu. Mereka menawarkan "individualisme" dan "singularitas" kesadaran untuk mengembalikan iman kepada kekonkretannya, menghindari godaan abstraksi. Namun, apakah benar abstraksi dapat dihindarkan, setidaknya bila kita berangkat dari pertanyaan Derrida?

Abstraksi dapat dihindarkan, tetapi tidak sepenuhnya; ia tetap hadir meski dalam pembelajaran iman yang mandiri sekalipun, hanya saja kali ini dalam medium tunggal minus otoritas agama, yaitu bahasa. Meski tak ada Figur, seorang pengiman di dalam kesendiriannya sekalipun tetap terpapar kepada abstraksi melalui medium bahasa yang memuat Idea. Namun berbeda dengan Figur, bahasa tidak mendikte iman seperti layaknya otoritas agama melakukan koreksi atau pendisiplinan atas subjek. Bahasa merupakan ruang heteroklit yang memuat Idea sekaligus citra-citra yang-konkret, dalam rupa imaji-imaji atau penanda-penanda atas yang-konkret, seperti tubuh, benda, atau dunia itu sendiri. Di ruang ini seorang pengiman menemukan doktrin agama, yang hadir kepadanya tanpa indoktrinasi, berbaur sekaligus dengan citra kehidupan, dunia, bahkan kondisi afektif-psikologisnya sendiri. Ruang eksistensialistik ini lebih memungkinkan fanatisme dinetralisasi, karena struktur abstraknya dibuat tidak murni dan tak pernah mampu hadir secara murni.

---

[21] Robert D. Lee, Mencari Islam Autentik: Dari Nalar Puitis Iqbal hingga Nalar Kritis Arkoun, terj. Ahmad Baiquni (Bandung: Mizan, 2000), Bab 3.

[22] Ibid., Bab 6.

Kita juga dapat mencatat aspek lain dari bahasa: bahwa ini adalah ruang berlapis di mana Aku dan Yang Lain bertemu, bahkan meski Yang Lain itu adalah *alter ego*-Ku sendiri. Orang tidak mesti menemukan yang-konkret dalam rupa dunia. Di dalam bahasa, ia dapat menemukan yang-konkret dalam rupa "aku-yang-lain". Refleksivitas semacam ini merupakan antidot bagi fanatisme, dalam bentuknya yang singular bagi kesadaran beragama.

Bagaimana fanatisme mungkin mengkristal dalam ruang kesendirian yang paling mandiri? Fanatisme tetap mungkin terjadi, namun dengan jalan memutar melalui mistisisme atau asketisisme. Banyak spiritualis – para mistikus – menemukan etos militansinya justru di dalam kesunyiannya yang paling nokturnal; fanatisme ini dapat menjadi positif atau destruktif, tergantung bagaimana militansi ini dimaknai dengan bahasa. Namun jika mistisisme berpotensi mendorong fanatisme, maka "fanatisme" yang dimaksud barangkali adalah *etos militansi* beragama yang memiliki watak pendobrak dan transformatif atas dunia, bukan ekspresi kedunguan tanpa misi religio-etis. Melalui refleksivitas kontemplatif, seorang pengiman justru menemukan misinya untuk melakukan negasi atas *status quo*, dan dengan demikian, mengoperasikan suatu abstraksi tertentu yang diyakini sebagai jalan moral bagi pembebasan diri atau orang lain.

Melihat bagaimana abstraksi bekerja melalui Figur dan bahasa, maka terlihat bahwa struktur sosial yang memberi tempat bagi keduanya sekaligus merupakan rezim yang menyuburkan fanatisme. Reproduksi otoritas agama secara terus-menerus untuk mendikte keberagamaan umat yang "awam" adalah reproduksi potensi fanatisme itu sendiri. Karena ketakterelakkannya dialektika antara abstraksi dan yang-konkret, maka reproduksi otoritas agama dalam pengenalan Figur terus-menerus membuat keimanan terjebak dalam imperatif tunduk kepada Figur atau membangkang dengan bantuan Figur. Dua-duanya tidak memberi kesempatan yang cukup bagi seorang pengiman untuk menjadi refleksif atas keimanannya sendiri. Seperti banyak dilakukan rezim-rezim politik di era pasca-kediktatoran, tak terkecuali di Indonesia, meredam fanatisme massa melalui bantuan otoritas agama menjadi fenomena umum yang seolah tak perlu dipertanyakan. Upaya-upaya peredaman semacam ini sia-sia, karena persis melalui figur otoritas agama itulah abstraksi yang

memungkinkan ledakan fanatisme bekerja dengan efektif. Agama menjadi kedok bagi klaim solidaritas sosial, padahal yang sedang terjadi adalah reproduksi ketergantungan umat beragama kepada Figur dan reproduksi abstraksi melalui mediasi Figur. Artinya, reproduksi fanatisme.

Hanya ada dua kemungkinan untuk keluar dari situasi ini: "individualitas radikal" yang secara mendalam melakukan auto-refleksi atas keberagamaannya sendiri, atau "kolektivitas auto-edukatif" yang secara radikal melakukan pembelajaran mandiri atas agama tanpa indoktrinasi dan eksistensi otoritas agama yang dilegitimasi secara sadar. Fanatisme beragama tumbuh dan subur dalam ruang yang kedap dari kedua tipe subjektivitas tersebut. Ia eksis dalam masyarakat di mana individualitas dibuat lunak untuk mengikuti imperatif otoritas atau elite agama, atau di mana individualitas menjadi militan tanpa melakukan refleksi-diri atas keberagamannya sendiri, suatu masyarakat beragama yang atomistik. Ia juga eksis di tengah masyarakat yang tidak memberi ruang bagi kolektivitas umat untuk belajar dengan perangkat-perangkat kecerdasannya sendiri dan memanfatkan relasi-relasi sosialnya yang horizontal dan egaliter. Terhadap kedua subjektivitas ini, kita dapat menggulirkan gagasan "iman progresif" sebagai potensialitas bentuk iman yang menjauh dari keimanan fanatik.

Iman Progresif sebagai Hipotesis Pelampauan

Sebagian problem seputar fanatisme merupakan problem *onto-teologi* – ini pada dimensi teoretisnya – dan sebagiannya yang lain merupakan problem *teologi politik*. Abstraksi yang mengeram pada setiap doktrin, dan bagaimana abstraksi ini mendorong klaim-klaim penyelamatan dan keselamatan umat beragama, berada pada dimensi onto-teologis, sedangkan hal-hal menyangkut bagaimana otoritas agama terlibat dalam menyuburkan fanatisme secara langsung atau tak langsung, juga terlibatnya kekuasaan-kekuasaan eksternal seperti Negara atau Modal, merupakan problem teologi politik. Keduanya secara metodologis berguna untuk menunjukkan bahwa fanatisme merupakan sesuatu yang potensial sekaligus dapat selalu teraktualisasi. Keterkaitan antara ajaran dan praksis terlihat eksplisit di sini, dan masing-masing tak lepas dari keterbatasannya

untuk menjelaskan secara utuh fenomena fanatisme. Hanya ketika secara dialektis kita mengaitkan kedua kutub itu, kita dapat menangkap fanatisme sebagai lebih menyeluruh dan komprehensif.

Esensi fanatisme adalah penyangkalan atas kekonkretan yang-konkret (dunia, manusia, tubuh) melalui jalan abstraksi yang coba diraih secara radikal. Padahal, dalam prosesnya ia tak lepas dari yang-konkret, namun kaum fanatik menganggap yang-konkret sebagai rintangan bagi tujuan Yang Abstrak, atau sekadar medium yang tidak penting dan memiliki nilai pada dirinya. Dalam arti ini, ia adalah penyangkalan atas dunia dan destruksi atas yang-konkret. Kekerasan hanyalah ekspresi dari penyangkalan dan destruksi ini.

Kita hanya dapat mendayung dari hubungan dialektis antara Yang Abstrak dan yang-konkret untuk menemukan jalan keluar dari fanatisme: kita hanya dapat keluar dari fanatisme justru dengan "membajak" logika abstraksinya, bukan keluar dari abstraksi – karena secara *a priori* hal itu mustahil. Hipotesis bagi jalan keluar ini terumuskan demikian: *kita beriman dengan abstraksi untuk membawa abstraksi mendekat kepada yang-konkret*. Abstraksi tak terhindarkan, ajaran agama tak dapat ditolak, Idea-Idea langit tentang Kerajaan Ilahi, Kebaikan Sempurna, dan seterusnya tak dapat dinegasikan—ajaran itu adalah titik berangkat setiap iman. Namun, semua ajaran dan Idea itu bukan tujuan pada dirinya, tetapi baru berarti hanya ketika mereka, sebagai abstraksi, bertemu dengan yang-konkret, bukan untuk menguasainya, tetapi untuk melebur dan menubuh bersama yang-konkret. Dalam arti ini, kita harus menemukan formula bagaimana agama dapat *mendunia.* Kita melakukan pembalikan atas konsepsi Kantian tentang "Agama Positif" di sini. Jika "Agama Positif" merupakan manifestasi abstraksi pada tataran *a priori* (Idea…), maka "Agama Positif" yang dibutuhkan hari ini adalah manifestasi yang-konkret itu sendiri *via* abstraksi.

Problemnya adalah mencegah agar kedekatan (*proximity*) antara Yang Abstrak dan yang-konkret ini tidak hancur dan melebur ke dalam Figur. Kehancuran dan peleburan ini — inkarnasi absolut — merupakan prakondisi bagi idolisasi kaum fanatik, karena tak terbedakannya antara Yang Abstrak dan yang-konkret. Kedekatan itu hanya dapat dijaga dengan syarat bahwa

Figur tidak eksis, bahwa tidak terjadi sublimasi Yang Abstrak ke dalam Figur.

Hal ini menjadi pertanyaaan: dapatkah hari ini – di era ketika populisme agama merajalela – kita beriman tanpa otoritas agama? Lalu bagaimana fungsi pemuka agama (ulama, pendeta, bhikku, dan lain-lain) jika otoritas agama dilampaui? Suatu keimanan masa depan yang membebaskan diri dari fanatisme harus menemukan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan ini, di mana tarik-menarik antara individu dan komunitas, antara otonomi dan heteronomi, semakin genting terjadi ke depan.

Khaled Abou El-Fadl, seorang pemikir Muslim, mengajukan jawaban tipikal tradisionalis atas problem ini. Menurutnya, kita harus membedakan antara "otoritas agama yang otoritatif" dan "otoritas agama yang "otoriter".[23] Pada yang pertama, otoritas agama hadir dengan kewenangannya, namun ia memiliki tanggung jawab untuk menjaga agar kewenangannya tidak berubah menjadi sewenang-wenang. Otoritas ini berupa otoritas pengetahuan yang dipertanggungjawabkan secara publik. Namun, pada yang kedua, sebaliknya yang terjadi: otoritas ini digunakan untuk bertindak sewenang-wenang. Otoritas kedua menjadikan agama otoriter. Ia menyalahgunakan agama untuk tujuannya sendiri, yang bertentangan dengan tanggung jawabnya yang otoritatif. Dalam ungkapan lain, bagi Khaled, kita harus bekerja dengan abstraksi secara "moderat" dan "bertanggung jawab". Abstraksi tidak boleh tergelincir menjadi ideologi kultus, prasyarat dari fanatisme.

Jawaban alternatif yang mungkin juga diajukan adalah: kita membutuhkan suatu kondisi di mana otoritas agama, lebih jauh, pada gilirannya tidak lagi menjadi "otoritas", tetapi melebur ke dalam umat beragama. Hal ini mensyaratkan bahwa iman dipelajari secara kolektif, dipraktikkan secara kolektif, dan diaktualisasikan pula secara kolektif. Yang terjadi hari ini sebaliknya: iman diajarkan secara elitis (melalui mediasi otoritas agama), dipraktikkan secara kolektif, dan diaktualisasikan secara ambigu antara kolektif dan elitis. Kesimpangsiuran ini membuat keimanan tergoda kuat untuk menjadi fanatik, tetapi di sisi lain, terkadang juga menjadi sangat lunak, bahkan kehilangan etos

[23] Khaled Abou El-Fadl, Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif (Jakarta: Serambi, 2001).

militansinya (baca: hiper-moderat), jinak di hadapan ketimpangan atau ketidakadilan. “Iman kolektif” yang pada gilirannya mampu melepaskan diri dari ketergantungannya pada otoritas agama – karena terma “otoritas agama” itu pun pada gilirannya tidak relevan; suatu iman yang berangkat dari radikalisasi atas refleksivitasnya (“Apa arti beragama bagiku?”); iman yang selalu terobsesi kepada Yang Abstrak, namun terobsesi pula untuk membawanya kembali ke yang-konkret, kepada materialitas duniawi dan tubuh-tubuh manusia di atasnya… — konsepsi keimanan demikian, kita dapat menyebutnya “iman progresif”, yang mengatasi dikotomi antara “keimanan kritis” dan “keimanan fanatik”. Iman semacam ini dapat menjadi antidot yang lebih berdaya aktif menetralisir fanatisme, sekaligus mengambil kekuatan di dalam fanatisme – abstraksi – untuk mentransformasikan dunia, alih-alih menghancurkannya.***

INDONESIA HADAPI TRANSISI "*OLENG*" DAN DEMOKRASI KRIMINAL: PERUBAHAN ADALAH JAWABAN

Oleh **Rizal Ramli**

Pendahuluan

Indonesia terjerumus ke dalam transisi demokrasi yang oleng. Kini, sendi- sendi kehidupan bernegara di bawah pemerintahan SBY-Boediono maupun Jokowi-JK/Jokowi-Maruf Amin semakin lama semakin lemah dan keropos. Kerusakan itu tercermin terutama di dalam bidang hukum dan ekonomi. Mafia hukum semakin merajalela, terutama karena tokoh-tokoh mafia hukum ternyata juga adalah para pejabat di kejaksaan, kepolisian dan lembaga peradilan. Akibatnya pisau hukum hanya tajam terhadap rakyat biasa, tetapi menjadi sangat tumpul terhadap kalangan elit yang memiliki uang dan kekuasaan.[1]

Ekonomi nasional yang tumbuh sedang-sedang saja (+ 6%), bahkan lima tahun pertama era Jokowi hanya tumbuh 5% dan anjlok jadi negative -2,5% pada 2020, jelas tidak mampu menciptakan lapangan pekerjaan, sehingga kesejahteraan rakyat semakin terpuruk. Sekitar kurang dari 20% penduduk yang paling atas memang hidup lumayan. Bisa menikmati arti kemerdekaan. Tetapi 80% rakyat sisanya belum pernah menikmati kemerdekaan, dibebani utang luar negeri Jokowi Rp6000 trilyun, dibebani korupsi dan konspirasi elite oligarki yang akut.

Ketika pekerjaan nyaris tidak ada dan pendapatan mayoritas rakyat sangat rendah, kenaikan harga pangan dan harga kebutuhan pokok selama hampir lima tahun terakhir era Jokowi (2014-2020)

[1] Esai ekonom senior Rizal Ramli (RR) ini diolah dari wawancara editor dengan RR di Jakarta dua tahun lalu.

telah mengakibatkan kenaikan jumlah penduduk miskin[1] dan kemerosotan kehidupan. Kebijakan ekonomi neoliberal yang dijalankan oleh pemerintahan SBY- Boediono dan Jokowi-JK/Jokowi-Maruf Amin sudah terbukti tidak mampu meningkatkan kesejahteraan mayoritas rakyat, kecuali mening- katkan kemakmuran sebagian kecil elit di beberapa negara berkembang.

Yang lebih penting lagi kebijakan ekonomi neoliberal itu merupakan pengkhianatan terhadap konstitusi, seperti yang dirumuskan oleh para pendiri Republik Indonesia. Kemiskinan struktural, yang disebabkan oleh kebijakan ekonomi neoliberal, telah memicu peningkatan kejahatan, ladang subur kekerasan sosial, meningkatkan rasa putus asa dan tindakan bunuh diri. Kemiskinan juga memicu radikalisme, serta mempertajam konfik sosial dan agama.[2]

Kerusakan dan kemerosotan yang terjadi di bidang hukum, kesejahteraan rakyat dan kehidupan sosial yang sedang terjadi sekarang ini, harus segera dihentikan. Kasus mafia pajak yang melibatkan pegawai pajak Gol III-A Gayus Tambunan yang berlarut-larut tempo hari, tidak adanya tindakan terhadap "gayus-gayus" lain dan pejabat tinggi di Direktorat Jenderal Pajak serta Departemen Keuangan, merupakan contoh nyata dari lemahnya kepemimpinan nasional. Padahal berlarut-larutnya penanganan kasus mafia hukum dan mafia pajak akan memberikan kesempatan kepada calon-calon terdakwa untuk menghilangkan barang bukti. Korupsi dari Gayus, E-KTP, BLBI, ASABRI, Asuransi Jiwasraya, Bansos, korupsi proyek infrastruktur dan lainnya menunjukkan kronisnya penyakit KKN (korupsi kolusi nepotisme) dan feodalisme. Di bidang ekonomi, kebijakan yang dilakukan pemerintahan dewasa ini telah memperparah kondisi perekonomian nasional yang berdampak meningkatnya kemiskinan, pengangguran dan kian lebarnya kesenjangan

[2] Standar kemiskinan pemerintah RI adalah Rp 211.726,oo/bulan atau Rp 7057,oo/hari (US$ 0,78/ hari), atau hanya cukup untuk satu bungkus nasi dengan lauk sederhana. Tidak cukup untuk kehidupan yang manusiawi, apalagi jika diperhitungkan biaya perumahan, kesehatan dan pendidikan. Dengan standar yang sangat tidak manusiawi tersebut, jumlah orang miskin mencapai 31 juta orang (2010). Jika digunakan standar kemiskinan internasional yang US$ 2/hari (Rp 18.000,oo/hari), maka jumlah penduduk miskin di negara kita akan naik tiga kali lipat angka kemiskinan versi pemerintah.

ekonomi. Ketidakmampuan pemerintah melindungi hak-hak dasar warga negara, dalam bidang kesejahteraan dan agama,[2] telah merusak tatanan kehidupan berbangsa dan bernegara.

Dengan kelemahan kepemimpinan SBY-Boediono maupun Jokowi, mengakibatkan berbagai masalah hukum, kesejahteraan rakyat, dan perlindungan hak-hak warga negara menjadi semakin parah. Lemahnya kepemimpinan nasional tersebut selain akibat karakter keduanya yang memang lemah, juga kenyataan bahwa sejak terpilih kembali dalam Pilpres 2009-2014 yang penuh kontroversi, SBY-Boediono maupun Jokowi-JK/Jokowi-Maruf telah menjadi bagian dari masalah, bukan bagian dari solusi.

Oleh sebab itu, ketika sejak hari pertama periode kedua kepemimpinan Susilo Bambang Yudhoyono sudah dibombardir oleh berbagai skandal (rekayasa bailout Bank Century, IT KPU dan DPT yang cacat berat), membuat rakyat semakin tidak memiliki harapan sehingga membahayakan kehidupan berbangsa dan bernegara. Penggunaan cara-cara Orde Baru (Orba), cara-cara militer yang brutal dan melanggar HAM di Papua, justru akan memperdalam luka dan perlawanan. Akan tetapi, membiarkan kelemahan kepe-mimpinan seperti ini, yang telah menimbulkan keme- rosotan, demoralisasi dan anomali di segala bidang, adalah tindakan yang tidak bertanggungjawab, sama dengan mem-biarkan Indonesia menjadi negara gagal karena mengabaikan tumbuhnya berbagai benih perpecahan di dalam tubuh NKRI.

Kita masih ingat Presiden Uni Sovyet Mikhail Gorbachev. Dia adalah pemimpin yang sangat santun, dipuji-puji oleh negara-negara Barat dan bahkan mendapat Hadiah Nobel dalam Bidang Perdamaian (1990). Tetapi kepemimpinannya yang sangat lemah membuat Uni Sovyet kacau dan berantakan. Perekonomian merosot tajam, tingkat pengangguran meningkat sangat tinggi, dan daya beli rakyatnya anjlok.[3]

Kelemahan kepemimpinan Gorbachev itu terbukti menjadi salah satu penyebab utama runtuhnya negara adikuasa Uni Soviet (1991) yang kini tinggal tersisa hanya Rusia. Kita semua tidak ingin Indonesia semakin merosot dan mengalami disintegrasi seperti Uni Soviet. Kelemahan kepemimpinan dan ketidakmampuan SBY-

[3] Kasus kekerasan agama di Cikeusik, Pandeglang, Banten (6/2/2011) dan Temanggung, Jawa Tengah (9/2/2011).

Boediono maupun Jokowi-JK mengemban amanat rakyat, melaksanakan konstitusi, harus dijadikan alasan utama untuk mem- percepat perubahan politik di negara yang kita cintai: Republik Indonesia. Demokrasi memang merupakan jalan paling ideal untuk melahirkan perubahan. Tapi demokrasi yang bisa melahirkan perubahan dan bermanfaat untuk rakyat adalah demokrasi yang baik dan benar. Sedangkan model demokrasi yang saat ini berlangsung di negara kita adalah "demokrasi kriminal", demokrasi yang telah dibajak oleh kekuatan uang dan oligarki, sehingga tidak akan memberi manfaat untuk mayoritas rakyat. Demokrasi kriminal hanya meningkatkan kesejahteraan para pejabat negara, baik di eksekutif legislatif maupun yudikatif.

Anggaran belanja pegawai meningkat hampir empat kali dari Rp. 54 triliun tahun 2005 menjadi Rp 181 triliun pada 2011. Biaya perjalanan untuk pejabat pemerintah dan DPR mencapai Rp 19,5 trilliun4 atau 4 kali lebih besar dari Jaminan Nasional Kesehatan pada APBN 2010. Dengan pem- borosan seperti itu, pemerintah SBY-Boediono maupun Jokowi-JK mengaku tidak memiliki uang untuk menyelenggarakan Sistem Jaminan Sosial Nasional yang memadai guna memberikan jaminan kesehatan dan pengangguran untuk pekerja.

Dengan kenaikan belanja pegawai yang sangat besar tersebut, birokrasi justru semakin korup dan semakin tidak bertanggungjawab. Program remunerasi yang digembar-gemborkan akan berdampak meningkatkan kinerja birokrasi, tidak lain dan tidak bukan hanya sekedar program kenaikan gaji tanpa diikuti oleh kenaikan kinerja maupun akuntabilitas jajaran birokrasi kita. Proses birokratisasi sengaja dibikin berbelit-belit supaya rakyat dan pengusaha bisa diperas, dan agar sistem pertanggung- jawaban semakin tidak jelas.

Indonesia tidak mungkin menjadi negara besar dengan rakyat hidup makmur tanpa adanya reformasi birokrasi secara total. Sebab dalam prakteknya, birokrasi lebih sering menjadi bagian dari masalah, dan bukan solusi.

Demokrasi kriminal juga memungkinkan terjadinya pembiaran kejahatan pemilu berlangsung dari hulu sampai hilir, dari PPS sampai KPU Pusat. Berbeda dengan Pemilu-pemilu sebelumnya, pada pemilu lalu tidak ada satu pun kasus Pemilu signifkan yang diproses oleh Kepolisian Republik Indonesia.

Kebijakan itu sengaja dirancang oleh kekuasaan dan kepolisian. Hukum dan ekonomi dirancang untuk saling melindungi kepentingan elit politik. Kepemimpinan SBY-Boediono yang lemah semakin mendorong berkembangnya demokrasi kriminal sehingga terjadi politik saling menyandera di kalangan elit politik.

Dalam konteks ''demokrasi kriminal dan kelemahan kepemimpinan'' yang fatal, perubahan politik harus dilakukan sekarang juga untuk mencegah kerusakan dan kemerosotan yang lebih parah lagi. Perubahan adalah solusi dari perangkap demokrasi kriminal, pemerintahan lemah dan bermasalah. Perubahan politik itu merupakan upaya untuk membuat demokrasi sungguh-sungguh bekerja untuk kepentingan rakyat, bukan demokrasi kriminal yang hanya menguntungkan kepentingan sekelompok kecil elit.

Oleh karena itu perubahan politik harus dilakukan segera. Proses perubahan politik tersebut bukanlah upaya kudeta ataupun makar, karena perubahan yang dilakukan sepenuhnya diharapkan dan didukung oleh kekuatan sipil dengan cara-cara damai, tanpa kekerasan dan tetap berlandaskan substansi demokrasi. Makar dan kudeta hanya dapat dilakukan oleh kekuatan bersenjata atau militer dengan cara kekerasan bersenjata. Pemerintaham SBY-Boediono, lewat menteri-menterinya, sering melontarkan istilah "makar dan kudeta" untuk menakut-nakuti kekuatan rakyat demokratis.

Untuk Apa Perubahan?

Perubahan harus segera dilakukan untuk menghentikan demokrasi kriminal dan membuat demokrasi betul-betul bekerja untuk kepentingan rakyat. Perubahan juga diperlukan untuk mengubah kepemimpinan nasional yang lemah dan bermasalah dengan kepemimpinan nasional yang efektif7 dan sungguh-sungguh menegakkan konstitusi, baik dalam bidang politik, hukum, ekonomi maupun sosial.

Penegakkan hukum akan dilakukan tanpa tebang pilih, sehingga setiap warganegara akan diperlakukan sama di hadapan undang- undang. Agar sistem demokrasi sungguh-sungguh bekerja untuk kepentingan rakyat, dan tidak dibajak oleh kekuatan uang, maka perlu dilakukan reformasi pembiayaan partai politik. Seperti halnya di Jerman dan Australia, partai- partai politik akan dibiayai

oleh APBN dengan perkiraaan biaya maksimum Rp 0,5 triliun/tahun. Angka tersebut sangat kecil dibandingkan dengan total APBN yang mencapai Rp 1.200 triliun pada era SBY-Boed, sampai 2000 trilyun era Jokowi 2014-2021, dan dibandingkan dengan kerugian dan kerusakan yang ditimbulkan akibat sistem demokrasi kriminal.

Sebagai prasyarat untuk mendapatkan biaya tersebut, partai-partai politik harus bersedia diaudit (termasuk audit investigatif), turut serta menciptakan clean government dan good governance, dengan cara hanya boleh meng- ajukan calon legislatif dan eksekutif yang memiliki integritas, kepemimpinan dan track record yang baik. Integritas, kepemimpinan dan track record harus menjadi kriteria utama kaderisasi di partai-partai politik.

Perubahan juga akan dilakukan dalam bidang ekonomi. Kebijakan ekonomi neoliberal yang sudah berjalan lebih dari 40 tahun, yang tidak berpihak kepada rakyat dan kepentingan nasional, akan digantikan dengan sistem ekonomi berbasis konstitusi UUD 1945, yaitu sistem ekonomi yang lebih berpihak kepada rakyat (ekonomi domestik) dan kepentingan nasional.

Prioritas utama akan diarahkan untuk menciptakan kemandirian dalam bidang pangan, penciptaan lapangan kerja, peningkatan kesejahteraan rakyat (melalui pengembangan karakter dan pendidikan), pembangunan infrastruktur, maksimalisasi nilai tambah di sektor pertanian, perikanan, peternakan, industri, pertambangan dan sumberdaya alam lainnya.

Sumber daya alam akan dikelola dan dimanfaatkan sebesar-besarnya untuk peningkatan kesejahteraan rakyat. Negara akan memainkan peranan yang proaktif untuk mempercepat pembangunan ekonomi dan peningkatan kesejahteraan rakyat. Percepatan tersebut juga dimaksudkan agar Indonesia dapat segera mengejar ketinggalannya dari negara-negara tetangga seperti Singapura, Malaysia dan Thailand. Dengan sumber daya alam yang luar biasa, penduduk yang besar dan posisi geografs yang sangat strategis, Indonesia akan bisa menjadi salah satu negara besar yang sejahtera dan kuat di kawasan Asia.

Peranan pemerintah yang proaktif untuk mempercepat pembangunan ekonomi dan meningkatkan kesejahteraan hanya mungkin dilakukan jika diikuti dengan reformasi birokrasi total, termasuk di antaranya penye- derhanaan proses birokratif, sistem

rekruitmen dan promosi yang kom- petitif, sistem insentif berdasarkan kinerja, penegakkan transparansi dan akuntabilitas. Jika reformasi total tersebut dilakukan, peng-hematan anggaran dapat mencapai 30 persen dan penerimaan negara bisa naik sampai 30 persen. Sehingga tersedia dalam jumlah yang cukup anggaran untuk program-program peningkatan kesejahteraan rakyat.

Faktor-faktor Obyektif Pendukung Perubahan

Sejarah menunjukkan bahwa perubahan politik di banyak negara di seluruh dunia, hanya dapat terjadi jika didukung oleh faktor-faktor obyektif dan subyektif. Kondisi saat ini menunjukan bahwa secara obyektif, kondisi Indonesia sudah matang untuk perubahan seperti ditunjukkan oleh hal sebagai berikut ini:

1. Mayoritas kalangan intelektual tidak lagi yang bersedia membela pemerintahan SBY-Boediono maupun Jokowi-JK/Jokowi-Maruf secara terbuka, kecuali intelektual yang sudah dikontrak Istana. Padahal di negara demokratis, kalangan intelektual sangat menentukan legitimasi kekuasaan. KKN (korupsi, kolusi dan nepotisme), yang harus diberantas sesuai amanat utama reformasi 1998, justru semakin menggurita pada masa pemerintahan SBY- Boe-diono sampai Jokowi ini. Bahkan dalam soal nepotisme, pemerintahan sekarang dengan cepat mengalahkan "prestasi" yang pernah dilakukan rezimSoeharto.
2. Media, terutama media berjaringan internet dan media elektronik (TV dan Radio) sangat kritis dan juga skeptis terhadap ketulusan dan kinerja pemerintah SB sampai Jokowi.Partisipasi publik dalam bidang sosial dan politik semakin tinggi seiring dengan meluasnya penggunaan jejaring sosial (facebook, twitter) radio dan TV, yang bisa dikendalikan dari perangkat komunikasi genggam yang mobil dan makin canggih.
3. Para aktivis pro-demokrasi, pemuda dan mahasiswa di seluruh Indonesia telah sepakat menilai bahwa pemerintahan SBY-Boediono maupun Jokowi "gagal" karena tidak berpihak kepada kepentingan mayoritas rakyat, dan hanya patuh pada kepentingan global dan pemodal besar/asing. Selama satu tahun terakhir setiap kunjungan SBY-Boediono ke seluruh wilayah

Indonesia selalu diikuti dengan demonstrasi mahasiswa dan pemuda yang menen-tang kehadiran mereka.

4. Banyak tokoh politik senior Indonesia, juga para pejuang kemerdekaan dan jenderal purnawirawan TNI menganggap penggantian SBY-Boediono maupun Jokowi harus segera. Lebih cepat lebih baik, demi kepentingan nasional terutama karena alasan kepemimpinan dan karakter yang sangat lemah.
5. Para tokoh agama terkemuka menyatakan bahwa pemerintah telah melakukan banyak kebohongan dan mengingkari konsti-tusi.9 Ketika rakyat membutuhkan, terutama dalam hal kenyamanan beragama dan kesejahteraan, pemerintahan SBY-Boediono sering absen, tidak hadir. Rakyat dibiarkan mengatasi berbagai persoalannya sendiri.
6. Kehidupan mayoritas rakyat Indonesia, yang berpendapatan sangat rendah dan banyak yang menganggur10, semakin sulit karena kenaikan harga pangan dan kebutuhan pokok yang tidak terkendali. Selain karena sifat rezim yang otoriter, perubahan politik di Indonesia (1966 dan 1998), Tunisia dan Mesir (2011) terjadi terutama karena pengangguran yang sangat tinggi dan kesulitan pangan yang dihadapi mayoritas rakyat.
7. Selain gangguan terhadap kenyamanan kehidupanberagama, ada juga gangguan terhadap hak-hak historis sebagaimana dirasakan masyarakat di Yogyakarta tempo hari sehingga memicu ketidakpuasan, dan menunjukan ketidakmampuan pemerintah meneruskan cita-cita para founding father dan melaksanakan amanat kon-stitusi.
8. Liberalisasi di bidang pendidikan nyaris identik dengan kenaikan biaya pendidikan yang resmi maupun tidak resmi, baik di lembaga pendidikan swasta maupun milik negara. Akses terhadap pendidikan untuk rakyat miskin semakin terbatas, dan tingkat putus sekolah di berbagai jenjang pendidikan semakin tinggi. Walaupun ada wajib belajar 6 tahun, tingkat putus Sekolah Dasar mencapai 1,7 persen terutama karena kesulitan ekonomi. Walaupun ada wajib belajar 9 tahun dan alokasi anggaran pendidikan dinaikkan, ternyata dari 26 juta anak usia sekolah 7 – 12 tahun, 4,89 juta anak atau 18,4 persen terbukti tidak dapat melanjutkan pendidikan ke jenjang menengah.
9. Pemerintahan era SBY dan Jokowi dewasa ini telah mengalami

krisis multidimensi publik, sama ketika menjelang kejatuhan Presiden Soeharto. Krisis multidimensi timbul karena rakyat menyaksikan perbedaan yang sangat besar antara perkataan (janji) dan tindakan (kenyataan) oleh pemerintah SBY-Boediono maupun Jokowi-JK/Maruf. Atau mengutip seloroh Buya Ahmad Syaf'i Ma'arif, "pecah kongsi antara perkataan dengan realitas!" Paling mencolok tentu saja maraknya praktek rekayasa (metodologi) statistik dan kinerja. Sehingga secara umum, publik menilai pemerintah SBY- Boediono/Jokowi-JK telah menjadi bagian dari masalah, bukan solusi.

Alasan Konstitusional

Pemimpin yang mengingkari konstitusi karena ketidakmampuannya dalam menegakkan prinsip negara hukum, tidak mengambil tindakan terhadap berbagai pelanggaran HAM berat, dan kejahatan kerah putih seperti skandal rekayasa bailout Bank Century, mafa hukum, BLBI, skandal Asabri, Jiwasraya, Bansos, proyek infarstruktur, skandal impor gula/pangan dan skandal restitusi pajak, dan banyak skandal fianansial lainnya, menjalankan kebijakan ekonomi neoliberal yang bertentangan dengan konstitusi, dan tidak mampu menjamin hak-hak dasar warga negara dalam bidang kesejahteraan dan kenyamanan beragama sudah waktunya mengakhiri masa jabatannya. Krisis kepercayaan yang semakin meluas, kesulitan hidup rakyat yang semakin berat dan pembiaran berkembangnya demokrasi kriminal merupakan faktor-faktor pendukung percepatan perubahan.

Proses Perubahan

Indonesia merupakan negara pertama yang merdeka setelah berakhirnya Perang Dunia 2 pada 1945. Setelah Indonesia merdeka barulah negara- negara Asia Pasifk dan Afrika lainnya menyatakan kemerdekaannya, seperti India (1947), China (1949), Mesir (1953), Sudan (1956), Aljazair (1962), dll. Dengan semangat kemerdekaan dan nasionalisme yang kuat, Indonesia menjadi salah satu pioner konferensi Asia Afrika di Bandung tahun 1955, yang memberikan inspirasi dan mendorong negara-negara berkembang lainnya untuk segera menyatakan kemerdekaannya dari kolonialisme.

Pada 1998, Indonesia juga memberikan contoh kepada dunia bagaimana melakukan transisi dari rezim otoriter menjadi negara

demokratis. Proses transisi seperti dilakukan bangsa Indonesia pada 1998 kini sedang berlangsung di Tunisia, Mesir dan Yaman, dan beberapa negara di kawasan Timur Tengah lainnya. Dalam perubahan politik, Indonesia memang tidak pernah mengimpor pengalaman dari negara lain, tetapi justru sebaliknya, menjadi pionir dan menjadi contoh bagi negara-negara lainnya.

Sekarang Indonesia kembali menunjukan kepada dunia bahwa demokrasi prosedural dan kriminal, yang banyak terjadi di sejumlah negara berkembang, ternyata gagal mening-katkan kesejahteraan rakyat dan gagal membawa kejayaan dan kemakmuran bagi bangsanya. Dalam konteks ini, Indonesia harus kembali memberikan contoh bagaimana mengubah "demokrasi prosedural yang cenderung kriminal" menjadi sistem demokrasi yang sungguh-sungguh bekerja untuk meningkatkan kesejahteraan rakyat, sehingga Indonesia menjadi salah satu negara besar di Asia.

Beberapa negara di Asia memang ada yang berhasil mencapaitujuan (kesejahteraan) tersebut melalui sistem dan cara-cara yang tidak demokratis. Tapi itu bukan jalan yang dicita-citakan *founding fathers* kita. Oleh sebab itu, jika kita berhasil melakukan perubahan demokrasi ke arah yang lebih baik tersebut terjadi, maka Indonesia kembali akan memberikan contoh kepada Negara-negara Dunia Ketiga bahwa demokrasi ternyata mampu meningkatkan kesejahteraan (rakyat) dan kejayaan bangsa Indonesia.

Kesimpulan

Perubahan politik dari otoriter ke demokratis di Indonesia pada 1998 dan di Mesir sekarang ini relatif sulit dan alot karena Presiden Soeharto dan Presiden Mubarak telah berkuasa lebih dari 30 tahun, didukung sepenuhnya oleh militer, jaringan intelijen dan partai berkuasa yang telah menggurita. Jika dibandingkan dengan Presiden Soeharto maupun Presiden Mubarak, Pemerintahan SBY-Boediono mauun Jokow-JK/ Jokowi-Maruf sangat lemah dan sama sekali tidak memiliki akar sosiologis yang kuat.

Pemerintahan saat ini bagaikan "Rumah Pasir" Neoliberal yang direkat oleh lem pencitraan oleh para buzzer dan influencer bayaran. Sekarang lem pencitraan itu telah meleleh setelah diberi "cap kebohongan" oleh para pemuka agama, kalangan intelektual, tokoh pergerakan, kaum buruh/pekerja, pemuda dan mahasiswa.

Tidak adanya kemandirian pangan dan ketahanan energy, anjloknya indeks demokrasi dan kebebasan, merosotnya ekonomi, maraknya korupsi, ditambah demo-demo mahasiswa direpresi dan jatuh korban mahasiswa yang ditembak mati di Kendari, serta represi atas gerakan mahasiswa di Pulau Jawa, dan penindasan dengan UU ITE sudah jadi bukti kemunduran demokrasi.

Dengan demikian, akhir dari Orde Citra tinggal menunggu waktu. Rumah pasir itu akan roboh dengan sendirinya. Dan tidak akanmeninggalkan persoalan krusial, apalagi ideologis.

Di atas reruntuhan rumah pasir itulah kita bangun rumah Indonesia yang kokoh multikultural, dengan fondasi konstitusi yang kuat, dan parpol dibiayai oleh Negara (sekitar Rp30 trilyun per tahun agar parpol tidak selingkuh dengan pemodal dan tidak dicekam oligarkisme) dan rakyat mendapatkan cukup sandang papan pangan,dan pendidikan, sehingga membuat seluruh penghuni Republik ini merasa nyaman, sehat, punya pekerjaan, sehingga mampu menyekolahkan anak-anaknya. Jika sakit akan sanggup berobat ke dokter atau rumah sakit. Hanya dengan cara demikian Republik Indonesia akan dihormati oleh bangsa-bangsa lain di dunia sebagai negara bangsa modern (*modern nation state*) yang bermartabat dan berdaulat.***

Kepustakaan

Castles Lance. Feith Herbert (eds) 1988. *Pemikiran politik Indonesia 1945-1965* Jakarta : LP3ES

Daniel Dhakidae, 2003, *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru*,Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

David Easter, 2005. "*Keep the Indonesian Pot Boiling: Western Intervention in Indonesia, October 1965-March 1966"* dalam *Cold War History,* Volume 5, Number 1, February.

Maswadi Rauf, 2006*, Partai Politik dalam Sistem Kepartaian di Indonesia Antara Kenyataan dan Harapan.* Jurnal Politik. Vol. 2. No. 2.

Moh. Mahfud M.D, 2001, *Dasar Dan Struktur Ketatanegaraan Indonesia.* Edisi Revisi. Jakarta; Rineka Cipta.

Muchamad Ali Safaat, 2009, *Pembubaran Partai Politik di Indonesia*, Disertai UI, Jakarta.

Rizal Ramli, ''*For Indonesia's democracy, time is running out*'' , esai,

the Jakarta Post daily. Tue, April 10 2012.
Rizal Ramli, '' *I've done my best''*, News Desk, *The Jakarta Post daily,* Wed, July 27, 2016.
Rizal Ramli, *''Indonesia's President Suddenly Looks Vulnerable, A slowdown in economic growth leads to a competitive 2019 election'', esai, Wall Street Journal,* New York,Amerika Serikat, October 17,2018.
Rizal Ramli, ''*No threat of radicalism'',* esai, *New Straits Times,* Kuala Lumpur, Januari 15, 2021.

PRESIDEN DAN PEMERINTAH HARUS MELAKSANAKAN TRISAKTI BUNG KARNO DALAM KONTEKS KEKINIAN

Oleh **Suko Sudarso**

Pasca krisis ekonomi 1997/1998, rakyat Indonesia makin menderita. Lebih 20 tahun reformasi, Neoliberalisme makin masif dan menggila. Harga sembako merangkak naik dan jurang kaya-miskin makin tajam. Masa depan bangsa ini sangat muram dan kehilangan harapan, korupsi merajalela dan oligakisme kapitalis mencengkeram masyarakat dan negara. Indonesia dibayangi ''disintegrasi nasional'' atau ''keterpecahan negara bangsa'' yang makin nyata akibat pemberlakuan fundamentalisme pasar (Neoliberalisme ekonomi).[1]

Bahkan di Indonesia muncul kalangan "super kaya". Laporan *Kompas* (18 Juni 2014) mendaftar kalangan ini dengan terperinci: Mereka yang memiliki kekayaan Rp 1 triliun sampai Rp 2 triliun sebanyak 344.000 orang, Rp 2,5 triliun-Rp 10 triliun sebanyak 208.000 orang, Rp 10 triliun-Rp 50 triliun sebanyak 64 orang, dan Rp 50 triliun ke atas 13 orang. Semua ini kontras dengan pendapatan petani Rp 1 juta per bulan dan upah minimum regional (UMR) Rp 2 juta per bulan.

Dalam hal ini, minoritas Tionghoa merupakan lapisan elite yang paling kaya dan menguasai ekonomi nasional, meski jumlah mereka hanya 2 persen dari jumlah penduduk, namun menguasai 80 persen kapital nasional. Mereka sangat beruntung karena mampu survive dan berwirausaha, sementara mayoritas bumiputera masih tertinggal dan miskin. Maka minoritas Tionghoa dan mayoritas bumiputera harus mau bekerjasama, gotong royong,

[1] Tulisan ini diolah dari wawancara editor dengan Ir Suko Sudarso beberapa tahun lalu untuk suatu bahan diskusi di Founding Fathers House, Jakarta 2019.

bahu membahu membangun Indonesia yang lebih adil dan lebih baik. Tidak boleh pihak yang kaya memakan yang miskin, tidak boleh pihak yang kuat memakan yang lemah dan tidak boleh pihak yang pintar memakan yang bodoh.

Kerjasama antar anak-anak bangsa kita yang kaya dan miskin, yang pintar dan bodoh, justru akan membuat NKRI damai, kuat dan kokoh sebagai bangsa plural dan multilkultural.

Untuk kembali kepada cita-cita Proklamasi dan UUD45 serta Trisakti Bung Karno yakni berdikari (mandiri) ekonomi, berdaulat politik dan berkepribadian dalam kebudayaan, maka pemerintahan baru dan pemimpin baru hasil Pilpres masa kini dan masa depan harus berani mengambil kebijakan yang adil dan berpihak kepada rakyat yaitu:

Pertama, Bumi, air dan seluruh kekayaan yang ada di dalamnya (tambang, mineral, hutan, sumber daya laut) di wilayah Indonesia, harus dikuasai negara (BUMN) dengan saham minimal 55 persen dan itu diputuskan dengan undang-undang.

` Kedua, Aset para konglomerat yang diuntungkan Orde Baru maupun orde Reformasi harus dikeola/diambil atau diserahkan kepada Negara, dan dikuasai Negara dengan saham minimal 55 persen.

Ketiga, tanah, sumber daya alam, sumber daya finansial/kredit perbankan dan kapital harus dikuasai Negara dan dialokasikan bagi bumiputera agar kaum pribumi bisa menjadi tuan rumah di negeri sendiri. Malaysia bisa jadi sekedar contoh di Asia Tenggara.

Presiden baru dan pemerintahan baru harus berani melaksanakan visi-misi tersebut di atas untuk masa depan negara dan bangsa agar keadilan sosial dan kesejahteraan rakyat, bisa tumbuh berkembang di masa depan. Hanya dengan cara demikian, Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang sarat dengan kesenjangan dan ketidakadilan serta pengrusakan alam lingkungan, bias dibangun kembali dan dijaga serta dipertahankan di era globalisasi, sekarang dan mendatang.

Kabinet Ahli

Tatkala susunan Kabinet diumumkan oleh Presiden Joko Widodo 2014 dan 2019, saya ingat era Susilo Bambang Yudhoyono (SBY) Oktober 2004 an 2014, dimana masyarakat madani (*civil*

society) mencium kuat ''gelagat tidak sehat'' dalam prosesi pembentukan kabinet yang diwarnai tarik-ulur kepentingan partai-partai politik dan golongan. Molornya jadwal pengumuman kabinet yang diharapkan rakyat bakal bisa memecahkan masalah dan mengatasi krisis multi dimensi -, menandai awal pemerintahan yang transaksional dan meragukan.

Mengapa? Karena Kabinet SBY amupun Jokowi ternyata bukan ''Kabinet Ahli'' *(the dream team)* yang memiliki kapasitas ''*problem solving''*, melainkan justru ''Kabinet Politik atau Kabinet Partai'' *alias* ''Kabinet Pedagang'' yang tidak kredibel, bermasalah dan meragukan. Sekedar misal, ada anggota kabinet yang ngemplang utang bermilyar-milyaran rupiah, ada juga yang *tolah-toleh*, terlibat KKN dan berwatak dagang meski sudah menduduki jabatan menteri.

Ada pula menteri yang cuma '*mesam-mesem'*, 'dangkal dan asal' berwacana. Sehingga *ipso facto* Kabinet Jokowi (sama dengan Kabinet SBY) mengalami 'asasinasi karakter' dan 'kemerosotan legitimasi ' dengan sendirinya. Sebagaimana ekspose media massa, rezim SBY juga Jokowi telah gagal memenuhi harapan rakyat yang menginginkan terbentuknya ''Kabinet Ahli'' yang kompeten, kredibel dan non-partisan. Bagaimanapun rakyat secara mutlak telah memberikan amanah (suara) untuk SBY dan Jokowi dalam pemilihan presiden September 2004. Dan amanah itu hendaknya tidak disia-siakan agar tidak *kuwalat,* karena inilah modal sosial, meminjam Francis Fukuyama, yang sangat bernilai baik secara politis, ekonomis maupun spiritual .

Walhasil, kabinet jokowi pun, seperti halnya SBY, tak lebih sekedar ''Kabinet Politik atau Partai'' yang kompromistis dan bertentangan dengan kebutuhan rakyat akan ''kabinet kerja'' yang efektif, tangguh, profesional dan kredibel. Akibatnya, sedari awal, labinet kerja menuai kritik dan sinisme dari kalangan *civil society*, bahkan ''perlahan tapi pasti'' kepercayaan publik dan pasar pun terus tergerus. Buktinya realitas nilai rupiah yang sempat tembus Rp15 800/dollar AS dan Indeks Harga Saham Gabungan sempat terpuruk, yang oleh pada akademisi disebut sebagai sinyal muram, meski tidak separah krisis 1997- , namun sifat dasarnya sama yakni merosotnya ekonomi yang diperparah oleh pandemic corona sejak 2020.

Presiden Jokowi dan siapapun harus menyadari bahwa beliau dinilai *civil society* telah menyia-nyiakan ''kesempatan emas'' untuk membentuk ''*the dream team*'' yang bisa mengatasi krisis ekonomi, hukum dan keamanan secara simultan, energik dan efektif.

Kini sesudah satu periode era Jokowi berkiprah, hemat saya Jokowi harus merenungkan kembali apakah kinerja dan langkah kabinetnya sudah sesuai dengan visi, misi dan programnya yang ''di-ikrar-kan'' selama kampanye pemilihan presiden tahun lalu.

Selain itu, harus ada evaluasi dan *assessment* dari presiden*:* adakah menteri ekuin yang bisa mengatasi krisis *cash flow* APBN yang sangat vital bagi stabilisasi moneter dan ekonomi nasional serta penguatan kurs rupiah? Jika hal itu ditanyakan kepada penulis, maka sebagai sosok sepuh yang tetap perduli dan komit kepada bangsa dan negeri ini, penulis sanggup menghadirkan ''tim anak bangsa'' yang mampu mengatasi krisis *cash flow* APBN dan mengatasi krisis ekonomi itu tanpa harus ngutang gila-gilaan.

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa rakyat kita sudah terlalu berat menanggung beban utang sekitar Rp6000 trilyun utang Negara dan sedikitnya US$150 milyar utang Swasta, yang menjerumuskan bangsa ini ke dalam jebakan utang (*debt trap)*. Krisis ekonomi dan pandemic Corona sudah melalap bangsa kita, sedangkan pemerintah nampak tak kompeten, lemah dan berkerja ala kadarnya, malah para elite penguasanya hanya mikir cari duit untuk pribadi dan kelompok sendiri, sedang rakyat makin miskin. dan menderita. Mau kemana Indonesia dan demokrasinya tanpa mengamalkan substansi UUD45 dan Pancasila? Sungguh berat bangsa kita menapak ke depan tanpa kinerja pemerintah yang bersih dan amanah, baik dan berwibawa. ***

GERAKAN PEMUDA DAN MAHASISWA 1970-AN

Oleh **Hariman Siregar**

DI dalam kerangka acyan pertemuan ini, subtema "Peranan Pemuda Mahasiswa" dikelompokkan ke dalam tema "Harapan dan Peningkatan Partisipasi Masyarakat". Bahwa sebagai bagian dari anggota masyarakat, pemuda dan mahasiswa diharapkan meningkatkan partisipasi: turut berperan "memperbaiki keadaan". Ini istilah panitia.[1]

Harapan itu bertolak dari pemahaman kesejarahan. Jika di masa lalu—seperti terungkap dari banyak studi, antara lain yang dilakukan oleh Ben Anderson, Taufik Abdullah, dan John Ingelson[2]—pemuda dan mahasiswa dapat melaksanakan peranan turut memperbaiki keadaan, pertanyaannya adalah mungkinkah peranannya yang sama dapat mereka lakukan kembali di masa kini. Tampaknya jawaban atas pertanyaan inilah yang diinginkan panitiadi dalam sesi ini.

Dengan merujuk pada pengalaman yang terjadi pada tahun 1970-an dan 1980-1980-an barangkali, paniti meminta kita semua yang hadir dalam kesempatan ini untuk mengenali seberapa besar peluang dan tantangan guna mewujudkan kemungkinan yang diinginkan panitia itu. Saya diminta panitia untuk khusus membahas periode 1974, yang ditandai dengan apa yang disebut sebagai Peristiwa Malari. Tapi, sebelum saya tiba pada peristiwa 21

---

[1] Risalah ini merupakan makalah pengantar diskuisi dalam pertemuan "Mengembangkan Wawasan ke-2" yang diselenggarakan mahasiswa Indonesia di Kanada dan Amerika Serikat, bertempat di lingkungan University of Wisconsin, Madison-Wisconsin, Amerika Serikat, 4 Juni 1995.

[2] Lihat antara lain, B.R.O.G Anderson, *Java in aTime of Revolution*, (Ithaca: Cornell University, 1972). John Ingelson, *Jalan ke Pengasingan,* terjemahan Zamaksyari Dhofier, (Jakarta: LP3ES, 1981). Juga, Taufik Abdullah, *Schools and Politics: The Kaum Muda Movement in WestSumatera 1927-1933,* (Ithaca: Cornell University Monograph Series, 1971).

tahun lalu itu, dari sudut pandang saya sebagai mantan Katua Umum Dewan Mahasiswa Universitas Indonesia (DM-UI), 1973-1974, mungkin ada baiknya apabila kita melihat terlebih dahulu rangkaian peristiwa yang terjadi sebelumnya.

Sebagai jawaban terhadap kebangkitan ekonomi orde sebelumnya, orde pasca-1965 menganut politik pembangunan yang mengutamakan strategi pertumbuhan ekonomi. Dalam pelaksanaannya, strategi ini membutuhkan injeksi modal yang besar untuk investasi, yang sulit dipenuhi dari dalam negeri. Karenanya, terbitlah UU No. 1/1967 tentang Penanaman Modal Asing (PMA).

PMA bersedia masuk jika ada jaminan stabilitas politik. Maka dilakukanlah stabilitas bidang politik, antara lain mengintegrasikan struktur komando ABRI, agar tidak lagi persaingan antar-angkatan; menciptakan monoloyalitas pegawai negeri sipil melalui Korpri (Permendagri No. 12/1969 dan PP No. 6/1970), sehingga birokrasi sipil tidak menjadi ajang perebutan pengaruh partai-politik lagi. Kemudian, atas nama konsensus nasional, dibakukan dalam UU No. 16/1969, diadakan sistem pengangkutan (pembagian jatah kursi) bagi ABRI di DPR/MPR, guna mengimbangi peran politisi sipil.

Dalam suasana keberhasilan berbagai upaya konsolidasi seperti itulah, yang sesungguhnya merupakan upaya sistematis menuju sentralisasi kekuasaan, Rencana Pembangunan Lima Tahun (Repelita) I dilaksanakan. Teknokrat (Badan Perencanaan Pembangunan Nasional, Bappenas) menyusun rencana; birokrasi sipil bertugas melaksanakan rencana yang disetujui presiden.

Dalam tempo relatif singkat, dilihat dari sudut ekonomi mikro, memang terlihat prestasi yang mengesankan. Inflasi dapat ditekan, situasi moneter terkendali, dan laju pertumbuhan ekonomimeninggi. Namun semua itu, menurut sejumlah pengamat, harus dibayar oleh masyarakat kecil karena kehidupan mereka menjadi lebih berat.[3] Ini terjadi, selain karena aspek pemerataan kurang mendapat perhatian, juga akibat adanya arogansi sektoral yang menimbulkan ketimpangan antar-sektor dalam pembangunan.

[3] Antara lain, Donald Hindley, *Indonesia 1970,* Asian Survey, Februari, 1971, hal. 115. Juga, Inggrit Palmer, *The Indonesian Economy Since 1965*, Londres, 1978, hal. 196.

Yang paling terpukul adalah sektor pertanian. Kendati di dalam Garis-Garis Besar Haluan Negara dan buku *Repelita* telah digariskan sektor pertanian menjadi tulang punggung sektor industri, kebijaksanaan pembangunan di sektor ini terkesan sekenanya. Atas nama revolusi hijau, petani diharuskan menggunakan sarana produksi modern yang mahal (misalnya traktor dan pupuk). Tapi, mekanisasi pertanian ini tidak disertai perbaikan tingkat harga dan pola distribusi hasil produksi.[4] Akibatnya, tidak menjadi buruh tani di bekas tanah mereka.[5] Banyak pula di antara mereka yang akhirnya melakukan urbanisasi ke kota, menjadi pekerja kasar.

Di dalam sektor industri, ketimpangan bahkan terjadi lebih nyata lagi. Banyak industri kecil dan menengah (antara lain batik dan kerajinan) yang padat karya mati, karena perhatian lebih banyak tertuju pada pengembangan industri besar (padat modal) demi apa yang disebut "subtitusi import". Akibatnya, pengangguran meningkat karena industri besar tidak bisa langsung menyerap tenaga kerja yang berasal dari industri kecil, yang umumnya memang kurang terdidik. Muncul pula ekses lain: merajalelanya korupsi (antara lain di Pertamina, Badan Urusan Logistik, dan PT Berdikari)[6] serta misalokasi keuangan negara, seperti dalam proyek Taman Mini Indonesia Indah (TMII).

Menyaksikan dan mendengar berbagai permasalahan tersebut menggugah saya dan mahasiswa lain, yang kurang memiliki latar belakang ilmu-ilmu sosial tapi dapat merasakn apa yang sedang terjadi saat itu. Karenanya, saya dapat memahami jika kemudian banyak reaksi yang muncul dari kalangan pemuda dan mahasiswa ketika itu: ada aksi Mahasiswa Menggugat, Aksi Pelajar 70, Komite Anti Korupsi, Bandung Bergerak, Komite Anti Kelaparan, Anti TMII, dan sebagainya.[7] Aksi-aksi semacam ini lebih

---

[4] Gary Hansen, *Indonesia Green Revolution*, Asian Survey, Nopember 1972, hal. 932-946. Juga, R.S. Sinaga, Implications of Agricultural Mechanization for Employment, dalam *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, No. 2, Juli 1978.

[5] Masri Singarimbun dan D.H. Penny (eds.), *Penduduk dan Kemiskinan,* (Jakarta: Bharata, 1976).

[6] Lihat Harold Crouch, *Militer dan Politik di Indonesia*, ter.Th. Sumarthana, (Jakarta: Sinar Harapan, 1986), hal. 329, 354, 385.

[7] Francois Raillon, *Ideologi dan Politik Mahasiswa Indonesia,* terj.Nasir Tamara, (Jakarta: LP3ES, 1988), hal. 80.

didorong oleh keprihatinan yang mendalam atas rasa keadilan dan keberpihakan kepada rakyat banyak. Inilah salah satu yang membedakannya dengan gerakan-gerakan mahasiswa 1965-1966, yang lebih berdasarkan perasaan antikomunis dan Soekarno.

Boleh dikataka, wakti itu, hampir tiada hari tanpa aksi. Hanya saja, yang menjadi tanda-tanda di benak saya: mengapa efek dari berbagai aksi itu tidak pernah meluas.

Setelah mendiskusikan hal itu dengan teman-teman, kami tiba pada kesimpulan: penyebabnya adalah, selain tidak adanya isu sentral yang konkret seperti Tritura, juga tidak ada lembaga yang mampu mempersatukan berbagai potensi aksi setelah bubarnya Kesatuan Aksi Mahasiswa Indonesia (KAMI). Karenanya, saya dan teman-teman berpikir bagaimana memenuhi hal ini.

Setelah saya terpilih menjadi Ketua Umum DM-UI pada Agustus 1973, kami memutuskan menjadikan DM-UI sebagai lembaga sentral untuk mempersatukan semua potensi aksi yang ada di masyarakat. Saya berusaha memperkuatnya. Susunan pengurus harian DM-UI, saya isi dengan mahasiswa UI yang juga merangkap menjadi aktivis dari berbagai organisasi ekestra (Himpunan Mahasiswa Islam, Gerakan Mahasiswa Nasional Indonesia, Perhimpunan Mahasiswa Katolik Republik Indonesia, Gerakan Mahasiswa Kristen Indonesia) sehingga DM-UI memiliki akses ke mereka.

Setelah itu dijalin kontak-kontak dengan berbagai pihak, baik ke sesama dewan-dewan mahasiswa dari perguruan-perguruan tinggi lain maupun ke unsur-unsur non-kampus, terutama dengan kalangan buruh dan kelompok-kelompok marginal perkotaan lainnya. Banyak informasi yang berisi keluhan mengenai berbagai masalah kemasyarakatan yang diterima DM-UI dari mereka.

Sosialisasi gagasan mengenai perlunya mempersoalkan strategi pertumbuhan ekonomi yang bergantung pada modal asing dan melupakan aspek pemerataan mendapat sambutan yang baik. Banyak mantan aktivis 1966, entah karena kesadaran (umpamanya barisan Golongan Putih, Golput) atau hanya didorong rasa kecewa karena tidak mendapat jatah dalam *refreshing* lagi pada tahun 1968.

Saat J.P. Pronk, Menteri Kerja Sama Bantuan Belanda yang merangkap Ketua Intergoverment Group on Indonesia (IGGI), tidak di Jakarta (11 November 1973) langsung disambut demostrasi oleh

mahasiswa Jakaarta. Adapun delegasi mahasiswa Institusi Teknologi Bandung mendatangi Bappenas dan mahasiswa Universitas Padjajaran serta Parahyangan berdemonstrasi di muka Kedutaan Besar Jepang. Ini adalah awal dari aksi yang menyeluruh. Kemudian, 30 November 1973, dilangsungkan diskusi "Untung-Rugi Modal Asing" di Jakarta. Dalam kesempatan ini, sejumlah intelektual (mantan Kesatuan Aksi Sarjana Indonesia) mulai bergabung. Mereka—antara lain Adnan Buyung Nasution, Yap Thiam Hien, dan Mochtar Lubis—ikut menandatangani sebuah manifesto, yang intinya "ingin mengembalikan kebanggaan nasional yang sebagian telah dinodai oleh segelintir orang".

Suasana semakin menghangat. Menyanbut Tahun Baru 1974, 31 Desember 1973, diadakan malam tirakatan di Kampus UI Salemba. Selain wakil-wakil DM se-Indonesia, hadir pula wakil buruh, tani dan tukang becak, serta para mantan aktivis 1966.[8] Kegiatan ini memperoleh liputan yang luas dari media-media, mengalahkan pemberitaan pidato tahunan presiden di DPR dalam menyambut awal Tahun Baru.

Sementara itu, Asisten Presiden (Aspri) yang paling langsung diserang para mahasiswa mulai merancang serangan balik. Mereka mulai memanipulasi keresahan di kampus-kampus untuk kepentingan mereka. Ali Moertopo berhasil melakukan kooptasi 10 fungsionaris anggota DM-UI dan menyuruh mengajukan mosi tidak percaya terhadap saya selaku Ketua Umum DM-UI dengan tuduhan saya telah mengkhianati cita-cita Oktober 1965 yang mengacu pada strategi partnership mahasiswa-ABRI dan dimanfaatkan oleh partai-partai politik. Intrik Ali Moertopo ini berhasil dipatahkan ketika DM-UI bersidang. Meski ada ancaman terselubung dari pihak Aspri, tetap diputuskan untuk mengusir para pengaju mosi itu dari DM-UI.

Pada 11 Januari 1974, Presiden Soeharto mengajak mahasiswa berdialog. Saya hadir bersama 34 DM perguruan tinggi se-Jawa. Dalam kesempatan ini, kami menyampaikan Petisi 24 Oktober 1973, yang isinya, *pertama*, mengingatkan kepada pemerintah, militer, intelektual, teknokrat, dan politisi agar meninjau kembali strategi pembangunan, sehingga di dalamnya terdapat keseimbangan bidang sosial, politik dan ekonomi yang

[8] Hariman Siregar, *Hatinurani Seorang Demonstran,* (Jakarta: Mantika,1994).

antikemiskinan, kebobrokan, dan ketidakadilan; *kedua*, meminta agar rakyat segera dibebaskan dari tekanan ketidakpastian dan pemerkosaan hukum, merajalelanya korupsi dan penyelewengan kekuasaan, kenaikan harga, dan pengangguran; *ketiga*, lembaga penyalur pendapat harus kuat dan berfungsi serta masyarakat harus mendapat kesempatan yang seluas-luasnya untuk berpendapat dan berbeda pendapat.

Pada pertemuan itu, beberapa wakil DM mahasiswa sempat memaki-maki Presiden Soeharto dan mengecam habis para Aspri, yang bertindak melebihi pejabat-pejabat resmi dan memperkaya diri secara tidak sah. Teman-teman kemudian mendesak agar perjuangan terus dilanjutkan. Mereka meminta DM perguruan tinggi se-Jawa membuat pernyataan politik menyambut kedatangan Perdana Menteri Jepang, Kakue Tanaka.

Pada 12 Januari 1974, mahasiswa kembali melanjutkan demonstrasi antidominasi ekonomi Jepang sekaligus anti-Aspri. Di Jakarta dan Bandung, boneka-boneka yang menggambarkan dri Sudjono Hoemardhani dan Perdana Menteri Jepang Kakue Tanaka dibakar.

Malam tanggal 14 Januari 1974, Perdana Menteri Tanaka datang ke Indonesia. Jalan menuju Pelabuhan Udara Halim Perdana Kusuma diblokir mahasiswa. Menteri-menteri yang datang untuk menjemput pun tidak diberi jalan, kecuali Menteri Koordinator Kesejahteraan Rakyat Surono. Sementara itu, utusan DM perguruan tinggi se-Jawa mengadakan rapat di UI untuk membahas undangan dialog dengan Perdana Menteri Tanaka di istana (15 Januari 1974) dan memperbincangkan statemen Menteri Pertahanan dan Keamanan/Panglima ABRI M. Panggabean yang menyatakan bahwagerakan mahasiswa menjurus makar.

Apel pun direncanakan di Lapangan Monas, kemudian dialihkan ke Universitas Trisakti periode 1970-1974 selalu muncul kegiatan aksi pemuda dan mahasiswa sebagai wujud peran serta mereka untuk “memperbaiki keadaan” ketika itu. Ini terbukti dari ruang lingkup isu yang disuarakan, mulai dari soal korupsi, kesewenang-wenangan dalam penyelenggaraan pemilihan umum (Golput), sampai pemborosan keuangan negara. Dengan berhasil dijadikannya DM-UI sebagai lembaga sentral yang dapat mempersatukan kekuatan berbagai potensi aksi, isu yang

dipersoalkan pun semakin meluas ke masalah modal asing dan startegi pembangunan.

Di situlah letak strateginya aksi atau gerakan pemuda dan mahasiswa dibanding gerakan kaum buruh dan tani. Perjuangan mereka yang disebut belakangan umumnya lebih tertuju kepada kepentingan mereka sendiri. Bagi kaum buruh, misalnya, isu gerakan mereka biasanya seputar kebebasan berserikat, jaminan keamanan dan keselamatan kerja, serta tuntutan kenaikan upah. Isu gerakan kaum tani selalu berkisar soal lahan (tanah), alat-alat produksi, dan tuntutan kenaikan harga hasil tani. Akan halnya isu gerakan pemuda dan mahasiswa jauh lebih luas, lebih bersifat lintas sektoral, karena umumnya tertuju pada upaya-upaya mengangkat masalah-masalah publik, dengan maksud agar semua orang mengetahuinya serta turut memikirkan dan menyelesaikannya.

Apa yang kami persoalkan pada tahun 1974 juga dalam kerangka itu. Sebab, dari hasil serangkaian diskusi dengan para pakar ketika itu, kami sudah mengantisipasi, jika strategi pembangunan seperti itu terus dilanjutkan, niscaya akan membawa sejumlah akibat yang serius, seperti yang telah kita saksikan dewasa ini, yakni, *pertama*, hanya segelintir orang yang dapat menikmati hasil pembangunan. Mereka paling-paling terdiri dari elite militer, elite birokrasi sipil, para pengusaha yang berkolusi dengan mereka, dan para komprador asingnya. Akibatnya, ketimpangan sosial semakin menajam, yang dapat mengancam persatuan dan kesatuan.

Kedua, atas nama stabilitas, represi politik di dalam negeri meningkat, hak-hak sipil dan politik warga negara terabaikan. Tindakan-tindakan *exlusionary politic*[9]—yang secara sistematis merezimentasi organisasi sosial-politik, organisasi massa, pers, lembaha kemahasiswaan—terus dilaksanakan. Akibatnya, semakin sulit bagi rakyat kebanyakan untuk secara politik memperjuangkan hak-hak sahnya, termasuk hak-hak ekonomi.

Ketiga, ketergantungan kepada pihak asing semakin meningkat. Negara-negara donor dan lembaga-lembaga keuangan

[9] Untuk perbandingan dalam kasus semacam ini, antara lain lihat, Alfred Stephan, *Sate and Society: Peru in Comaparative Perspective*(Barkeley: University of California Press, 1978).

internasional dapat dengan mudah memaksakan kehendaknya, seperti terlihat dalam tender proyek telekomunikasi dan beberapa paket deregulasi yang disodorkan Bank Dunia.

Keadaan tersebut tentu, tidak bisa dibiatkan terus berlanjut. Pemuda dan mahasiswa sekarang seyogyanya berusaha mengubahnya. Paradigma gerakan pemuda dan mahasiswa adalah bertindak sebagai agen perubahan yang mampu mengagregasi sekaligus mengartikulasi kepentingan politik di tengah-tengah tidak berfungsinya lembaga-lembaga publik akibat rezimentasi politik, seperti terjadi sekarang ini.

Tapi, sebelum masuk ke soal teknis bagaimana mengubahnya, seberapa besar peluang dan tantangan untuk mengubah keadaan itu? Sebaiknya kita diskusikan saja nanti. Yang jelas, dari peristiwa yang terjadi pada tahun 1974 ada beberapa hal yang dapat dijadikan acuan, yakni pemuda dan mahasiwa memang mampu menciptakan isu yang memimpin untuk melakukah perubahan; perlu adanya lembaha sentral guna mempersatukan berbagai bpotensi aksi yang ada; untuk sampai ke suatu gerakan yang menyeluruh diperlukan waktu yang cukup panjang dan terus menerus, serta; dukungan media massa sangat diperlukan.***

GUS DUR, ISLAM, DAN PANCASILA

Oleh **Syaiful Arif**

SUDAH sepuluh tahun, KH Abdurrahman Wahid (Gus Dur) meninggalkan kita. Pada 30 Desember 2019, peringatan haulnya telah menginjak angka 10. Di tengah kondisi bangsa yang sedang mengalami krisis kebangsaan, jejak pemikiran dan perjuangannya sangat terasa dibutuhkan. Salah satu jejak itu ialah perumusan keselarasan Islam dan Pancasila. Bersama Rais Aam Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) saat itu, KH Ahmad Shiddiq, Gus Dur adalah kreator keselarasan tersebut yang melahirkan Piagam Munas Alim Ulama di Situbondo, 1983.

Di dalam piagam itu, NU menerima kebijakan asas tunggal Pancasila karena alasan teologis, bukan politis. Karena, Pancasila merupakan cerminan tauhid dan syariah, tidak ada alasan warga NU untuk menolak Pancasila. Jalan keluar Bagaimana NU dan Gus Dur sampai pada kesimpulan ini? Dalam makalah yang dipaparkan di Seoul pada 25 Agustus 1990 bertaju*k Islam and Pancasila: Development of a Religious Political Doctrine in Indonesia,* Gus Dur merumuskan pandangannya. Menurut Gus Dur, Pancasila justru merupakan doktrin politik religius yang sesuai dengan Islam. Nilai-nilai agama ini menyinari ruang publik bangsa melalui Pancasila.

Jika dianalogikan, Islam adalah tebu, sedangkan Pancasila merupakan "gula Sebagai agama yang turun dari Tuhan, Islam adalah sumber, tebu. Baca juga: Dalam Haul ke-10, Shinta Nuriyah Kenang Gus Dur sebagai Budayawan Namun, jika kita ingin membuat teh manis, haruskah tebu yang digunakan? Tentu saja gula, perasan dari tebu, yang kontesktual dengan kebutuhan.

Dalam kehidupan berbangsa yang memiliki konteksnya tersendiri, Islam menerangi bangsa melalui "saripati manis"-nya, yakni nilai-nilai Pancasila. Dalam pandangan Gus Dur, Pancasila yang bermahkota Ketuhanan Yang Maha Esa menjadi jalan keluar dari dua kebuntuan. Pada satu sisi, kebuntuan teokrasi yang menghendaki penegakan kedaulatan Allah (hakimiyatullah). Halaman Selanjutnya Jika penegakan Da

Jika penegakan Daulat Tuhan berarti legalisasi hukum Islam abad pertengahan minus nilai-nilai demokratik, sesuaikah sistem

ini dengan semangat zaman modern? Sebab yang disebut Negara Islam ialah negara dimana sultan atau khalifah menjadi penafsir tunggal syariah. Adapun wakil rakyat (ahlul halli wal 'aqdi) hanya bertugas menasehati.

Syura (parlemen) di Negara Islam bukan lembaga legislatif, melainkan konsultatif. Nasihatnya bisa diterima atau diabaikan sultan. Baca juga: Golputnya Gus Dur dan Kontestasi Pilpres 2019

Di sisi lain, sistem demokrasi sekular juga buntu karena tidak mampu melihat kebaikan agama di ruang publik. Kehidupan publik bagi sistem ini harus imun dari agama, karena agama dianggap cerminan dari sektarianisme dan absolutisme kitab suci.

Bagi Gus Dur, dua kebuntuan ini dipecahkan oleh Pancasila karena beberapa alasan. Pertama, Pancasila menempatkan ketuhanan sebagai sila pertama. Hal ini dekat dengan paradigma teokratis, tetapi minus penetapan syariah sebagai dasar negara. Karena sila ketuhanan ini, syariah dilindungi oleh negara, meskipun dalam konteks undang-undang (qanun) bukan konstitusi (dustur).

Ketiadaan dimensi doktrinal dari agama tertentu membuat ketuhanan dalam Pancasila tidak mewakili sektarianisme, sebagaimana dikhawatirkan sistem sekular. Mengapa? Karena ketuhanan yang ditegakkan Pancasila ialah nilai-nilai ketuhanan modern, berisi penghormatan terhadap kemanusiaan, kebangsaan, demokrasi, dan keadilan sosial. Hal ini tentu tidak terlintas di benak kalangan sekular yang melihat Islam dari kesempitan pandangan kelompok radikal. Kedua, nilai-nilai Pancasila ternyata mencerminkan nilai-nilai Islam.

Bagi Gus Dur, keagungan Islam di abad modern ini disebabkan oleh pandangan dunia (weltanschauung) yang dibangun oleh tiga nilai, yakni demokrasi (syura), keadilan ('adalah), dan persamaan (musawah). Demokrasi merujuk pada kehidupan politik non-otoriter.

Keadilan mengacu pada pemerataan ekonomi, dan persamaan merujuk pada kesetaraan warga di hadapan hukum. Baca juga: Lambang Negara Garuda Pancasila, Arti dan Sejarahnya Pandangan dunia yang sangat modern ini berangkat dari tugas kenabian Muhammad SAW sebagai penebar rahmat (QS Al-Anbiya':107).

Gus Dur memaknai rahmat bukan hanya kasih sayang yang abstrak, melainkan kesejahteraan. Ketiga, karena Islam adalah "agama kesejahteraan", maka bentuk suatu negara menjadi urusan sekunder, ketika bentuk itu bisa mencapai tujuan kesejahteraan.

Dalam hal ini Gus Dur menggunakan kaidah tujuan dan cara pencapaian (al-ghayah wa al-wasail). Selama sebuah tujuan bisa dicapai maka bentuk dari cara menjadi sekunder, tentu dengan catatan cara itu tidak bertentangan dengan tujuan.

Hukum kerahmatan

Cara pandang seperti ini harusnya dimiliki pula oleh Muslim yang lain. Terlebih untuk menganggapi kampanye hitam yang dikembangkan trans-nasional Islam atas Pancasila.

Ketika tujuan negara menurut Imam al-Mawardi adalah menjaga agama dan mengatur dunia (hirasah al-dini wa siyasah al-dunya), pemahaman substantif atas hal ini harus dikedepankan. Artinya, agama yang ingin ditegakkan ialah hukum kerahmatan Tuhan.

Dari sinilah menjadi terpahami alasan Gus Dur menggunakan makna jihad menurut Syekh Ali bin Muhammad Arsyad al-Banjari dalam I'anah al-Thabilin (1298 H). Baca juga: Biografi Soepomo, Perumus Pancasila dan UUD 1945

Dalam kitab tersebut, jihad bukan bermakna perang, melainkan pemenuhan hak-hak dasar atas umat yang dilindungi (daf'u dlarari ma'shum). Siapakah yang harus dilindungi? Semua warga termasuk non-Muslim.

Dalam rangka perwujudan kerahmatan ini, yang dibutuhkan tentulah Negara Pancasila, bukan negara agama yang despotik. Menurut Gus Dur, hanya negara inklusif seperti Negara Pancasila yang bisa menaungi terpenuhinya "Pancasila" (ushul al-khams) dari tujuan syariah, yakni perlindungan atas agama, nyawa, akal, keturunan, dan harta.

Oleh karena itu, fungsi negara sebagai penegak hukum Tuhan harus dipahami secara substantif melalui tekanan pada visi kerahmatan, baik yang terdapat dalam akidah (teologi), syariah (hukum), maupun akhlak (amal etis). Kini, sepuluh tahun sudah Gus Dur berpulang ke Rahmatullah. Warisan pikiran tersebut semestinya menjadi modal bagi keagungan Indonesia sebagai bangsa Muslim terbesar yang demokratis.***

PIDATO DELEGASI RI DI DEWAN KEAMANAN PBB

LAKE SUCCESS, NEW YORK, 14 AGUSTUS 1947

*Mengenai Permasalahan Indonesia dan Kolonialis Belanda

Oleh **Sjahrir**

Editor**:** Esai ini sebelumnya berjudul ” Pidato Perdana Menteri Sjahrir di Lake Success, New York 14 Agustus 1947″. Namun setelah melakukan tinjauan sejarah, diketahui bahwa Sutan Sjahrir telah meletakkan jabatan sebagai Perdana Menteri pada 3 Juli 1947 yang kemudian digantikan oleh Amir Sjarifuddin. Jabatan resmi yang disandang oleh Sutan Sjahrir pada pertemuan di Lake Success,New York ini adalah Duta Besar Keliling Republik Indonesia untuk Pemerintahan Soekarno –Hatta (Presiden-Wapres) waktu itu. Tulisan ini telah disesuaikan dengan fakta sejarah dimaksud. Pidato Mantan PM Sjahrir ini dipetik dari The Indonesian Question 14 Agustus 1947, Security Council Official Records, Second Year, sangat menarik, bercorak sastra dan salah satu pidato yang paling menggetarkan Dewan Keamanan PBB, New York. Inilah diplomasi Indonesia yang menggetarkan Dewan Keamanan PBB, Lake Success, New York, 14 Agustus 1947. Teks Resmi Pidato Sjahrir itu dalam bahasa Inggris dan Prancis di atas dapat diunduh di sini: The Indonesian Question_14 Agustus 1947. [1]

[1] Mengingat pentingnya pidato Mantan Perdana Menteri Sjahrir ini dalam sejarah Indonesia, diplomat RI di AS Gulardi Nurbintoro LLM mencoba untuk menerjemahkannya secara utuh ke dalam Bahasa Indonesia. Mungkin ini merupakan terjemahan pertama dari pidato Sjahrir di Lake Success tersebut ke dalam Bahasa Indonesia, sehingga harapan kita adalah ke depan akan ada orang-orang yang berkenan untuk menyempurnakan terjemahan ini. Diterjemahkan oleh Gulardi Nurbintoro, di Charlottesville, AS pada 21 Maret 2014. Tentang Gulardi Nurbintoro,LL.M, beliau alumnus Program Pasca Sarjana the University of Virginia

Dalam upaya mempertahankan kemerdekaan yang di proklamasikan 17 Agustus 1945, Pemerintah Indonesia menggunakan upaya diplomasi untuk memperjuangkan pengakuan internasional atas eksistensi Republik Indonesia. Pada tanggal 14 Agustus 1947, di depan Dewan Keamanan PBB, Duta Besar Sutan Sjahrir yang juga mantan Perdana Menteri Pertama RI, berpidato menyampaikan posisi Pemerintah Republik Indonesia. Sehari kemudian, *New York Herald Tribune* 1947 menobatkan pidato Sjahrir ini sebagai *"salah satu yang paling menggetarkan Dewan Keamanan PBB".*

Pertama kali kita mengetahui mengenai pidato ini adalah ketika membaca majalah *Tempo*, mungkin sekitar 10 tahun yang lalu. Tetapi baru tahun 2014 ini kita berhasil mendapatkan transkrip resmi dalam Bahasa Inggris setelah melakukan korespondensi dengan pihak Perpustakaan Dag Hammarskjold – PBB.

Pidato Sjahrir di Dewan Keamanan PBB, Lake Success, New York 1947: Tampak Sjahrir (tengah) didampingi Sumitro

School of Law, AS, yang sedang menyelesaikan program Doktor (S.J.D). Dia memperoleh gelar Sarjana Hukum dari FH- Universitas Indonesia.

Djojohadikusumo (belakang), Haji Agus Salim (kanan), Soedjatmoko (kiri) dan Charles Tambu.

Inilah Pidato Mantan PM Sjahrir (Indonesia) di Dewan Keamanan PBB, Lake Success, New York 1947 selengkapnya:

Pertama-tama, atas nama Pemerintah Republik Indonesia, saya ucapkan terima kasih kepada Presiden dan anggota Dewan Keamanan PBB atas keadilan yang ditunjukkan dengan memberikan saya kesempatan untuk berpartisipasi pada diskusi-diskusi Dewan Keamanan mengenai permasalahan Indonesia.

Dalam kapasitas kami sebagai wakil dari Pemerintah Republik Indonesia, saya akan berbicara kepada anggota Dewan Keamanan mewakili sebuah negara yang, bagi masyarakat di dunia Barat, baru saja terlahir, atau bahkan sebagai wakil dari rakyat yang sedang menapaki jalan menjadi suatu negara. Dengan demikian, adalah tepat kiranya bagi saya untuk menyampaikan bahwa saya di sini mewakili rakyat yang memiliki sejarah lebih dari seribu tahun.

Di Abad ke-14, rakyat kami adalah bagian dari Kerajaan Majapahit yang terdiri dari pulau-pulau di Asia Tenggara dan terbentang dari Papua hingga ke Madagaskar. Kerajaan ini memiliki administrasi yang efektif, dan memiliki hubungan dengan negara-negara yang jauh seperti China dan Eropa. Di Abad ke-16, rakyat kami pertama kali bersentuhan dengan masyarakat Barat. Sangat disayangkan bahwa pertemuan ini terjadi ketika kami sedang berada dalam kemunduran. Pengaruh Barat mulai terasa dan semakin meningkat seiring dengan semakin mundurnya keberadaan kami.

Memori New York: Haji Agus Salim, Sumitro Djojohadikusumo, Sjahrir, Charles Tambu (paling kanan), bergambar bersama selama prosesi diplomai di markas PBB, New York, 1947

Ekspansi cepat kekuatan Barat mendorong kemunduran dan jatuhnya rakyat kami, dan dalam prosesnya negara kami kehilangan kemerdekaannya. Pada saat itulah, Perusahaan Hindia Timur Belanda (VOC – penulis) berdiri. Kelak, VOC berubah menjadi Pemerintah Kolonial Belanda dan terus bertahan hingga hampir satu setengah abad. Pada saat tersebut, kemunduran bangsa kami telah mencapai klimaksnya. Faktor-faktor tersebut harus diperhitungkan dalam evaluasi hubungan kami dengan Belanda. Perlu pula diingat, bahwa sebagai bangsa, kami memiliki sejarah dan tradisi kami sendiri –baik sebagai bangsa maupun negara- yang berusia beberapa abad.

Buku sejarah kami dan relief-relief yang tercecer di berbagai pulau menjadi bukti dari peradaban dan budaya yang kami miliki di masa silam. Namun, di bawah Belanda dan kekuasaan kolonial,

sejarah kami berubah secara tragis. Penindasan dan eksploitasi Belanda tidak hanya berakibat pada kemunduran dan ketertinggalan kami, tetapi juga mengakibatkan hancurnya negara kami dari sebuah tempat yang tadinya merupakan kebanggaan masa silam menjadi suatu koloni lemah yang tak bermakna.

Lama sesudah kami sebagai bangsa, dapat dikatakan, hilang dari muka bumi, kebangkitan politik di Asia, serta lahirnya kembali kawasan Timur, turut pula memberikan pengaruh kepada kami. Di akhir Abad ke-19 kami mulai mengambil kembali jiwa kami, dan melahirkan suatu pergerakan nasional yang bertujuan untuk membebaskan diri dari kekuasaan kolonial Belanda. Sejak saat itu, telah menjadi keinginan kami, suatu perjuangan, untuk kembali menjadi satu bangsa lagi.

Pada 1918, pergerakan nasional kami telah menjadi suatu kekuatan besar, dan keinginan untuk membebaskan Indonesia dari kekuasaan Belanda menjadi suatu keinginan universal.

Sejalan dengan mereka yang berpartisipasi dalam gerakan-gerakan serupa di negara lain, rakyat kami mengerahkan seluruh energinya untuk mencapai kemerdekaan. Namun sebagaimana di negara-negara lain, pergerakan nasional tidaklah populer bagi penguasa kolonial. Kaum nasionalis dipenjara dan dibuang, namun perjuangan terus berjalan. Tahun 1926, Belanda menjalankan serangan militer besar-besaran terhadap Indonesia. Mereka yang ditangkap namun tidak bisa dijatuhi hukuman oleh pengadilan kemudian dikirim ke kamp konsentrasi Belanda di Papua. Dan dengan melihat bahwa tindakan opresif terhadap kaum nasionalis dilakukan di seluruh Nusantara, maka dapat diperkirakan bahwa perlawanan terhadap Belanda terjadi secara menyebar.

Ketika Jepang menyerang Belanda di Asia, pergerakan nasional kami telah berdiri selama beberapa dekade di seluruh pulau Nusantara. Sejak 1918 pergerakan nasional untuk kemerdekaan telah memilih demokrasi sebagai tujuan negara dari seluruh ideologi politik yang ada. Di Perang Dunia ke-II, kami menempatkan keyakinan kami pada negara-negara demokrasi dalam perjuangannya melawan negara-negara fasis. Sejalan dengan hal tersebut, kami telah menawarkan kepada Pemerintah kolonial Belanda untuk menerjunkan pergerakan nasional kami dalam peran aktif dalam perang tersebut. Tawaran kami tersebut

ditolak oleh Belanda, sehingga menghancurkan peluang bagus untuk menciptakan suatu hubungan baru yang lebih baik.

Di saat tentara Belanda ditaklukkan oleh Jepang, rakyat Indonesia tidak diberikan kesempatan oleh Belanda untuk memanifestasikan, sebagai rakyat, sikap dan keinginannya dalam hubungan global. Pada akhirnya kami dikorbankan kepada kekuasaan Jepang. Hasilnya adalah penderitaan rakyat kami selama 3,5 tahun, dan semua yang terjadi selama pendudukan Jepang merupakan tanggungjawab Belanda. Penderitaan kami tidak sama sekali lebih ringan dibandingkan negara-negara lain yang juga turut jatuh ke dalam rezim fasis (Jepang tsb).

Selama pendudukan Jepang, pemerintah nasional kami secara terus menerus mencari peluang untuk menyusun diri sebagai suatu kekuatan untuk mengakhiri dominasi Jepang. Kami berkeyakinan bahwa demokrasi ditakdirkan untuk menang. Rakyat kami menaruh kepercayaan kepada janji-janji yang tercantum di Piagam Atlantik; ia memiliki arti bagi kami bahwa kami akan dibebaskan dari dominasi kolonial. Jepang sangat ingin untuk mengatasi kaum nasionalis, namun rakyat kami berketetapan untuk menjadi suatu bangsa yang utuh dengan menolak segala bentuk kekuasaan asing.

Ketika di pertengahan 1945, dimana sangat jelas bahwa Jepang akan kalah perang, pergerakan demokrasi Indonesia mengambil langkah atas nama rakyat dan mengambil masa depan di tangan mereka sendiri. Oleh sebab itu, pertemuan antara pemimpin-pemimpin Indonesia dengan Jepang di Saigon pada bulan Juli 1945 bukan menjadi akar dari konstitusi Republik Indonesia; kelahiran Republik merupakan hasil dari upaya aktif pergerakan nasional di negara kami.

Dapat dibuktikan bahwa dalam pertemuan di Saigon, dan juga kemudian hari, Jepang tidak memiliki niatan tulus untuk menjadi suatu Indonesia yang bebas, jangankan berpikir tentang Republik Indonesia merdeka. Sebaliknya, beberapa waktu sebelum menyerahnya Jepang, terdapat indikasi kuat bahwa Jepang mencoba untuk menghalangi pergerakan Indonesia sampai dengan titik akhir. Pada Februari 1945, terjadi suatu pemberontakan oleh pasukan Indonesia yang bernaung di dalam Pasukan Pembela Tanah Air di bawah kepemimpinan Jepang. Selanjutnya Jepang mulai melucuti senjata seluruh pasukan Indonesia.

Sepanjang pengetahuan saya, dapat saya katakan bahwa proklamasi kemerdekaan Indonesia, tanggal 17 Agustus 1945, merupakan suatu hasil dari pergerakan demokrasi yang telah saya sampaikan. Dari kota besar hingga dusun terkecil, rakyat mengambil alih kekuasaan dari tangan Jepang dan menyerahkannya kepada Republik. Apakah pernah ada dalam sejarah suatu negara sedemokratis ini, dimana rakyat, yang telah mengambil alih kekuasaan, kemudian menyerahkannya kepada pemerintahnya sebagai otoritas yang berwenang?

Duapuluh empat bulan terakhir telah menunjukkan keinginan dan impian luar biasa rakyat Indonesia untuk mendirikan suatu negara yang damai. Rakyat menyerahkan kepada Pemerintah senjata yang telah mereka rebut dari Jepang, sehingga tentara Republik dapat dibentuk.

Ketika tentara Sekutu mendarat di Indonesia, rakyat menganggap mereka sebagai sahabat yang datang untuk melikuidasi pendudukan Jepang. Oleh sebab itu, kedatangan tentara Sekutu diterima secara bersahabat. Tidak sedikitpun timbul dalam benak rakyat kami bahwa pasukan dari negara-negara demokrasi akan membahayakan kemerdekaan Republik yang telah dimenangkan oleh rakyat Indonesia sendiri.

Puluhan ribu warga negara Belanda yang berada di kamp konsentrasi Jepang tidak dianggap sebagai musuh oleh Indonesia. Masalah baru tercipta ketika beberapa ratus tentara Belanda yang mendarat bersama-sama dengan tentara Inggris bersalah atas berbagai kejahatan di Batavia. Barulah saat itu rakyat kami mulai mempertanyakan dan tidak mempercayai sikap Belanda terhadap Republik.

Puluhan ribu warga Belanda masih berada di kamp konsentrasi Jepang. Ketika serdadu Belanda membuat keributan di Batavia, tentara Sekutu menjadi sasaran kecurigaan. Pertempuran meletus di Surabaya dalam skala besar. Dengan mendaratnya tentara Belanda dalam jumlah besar di Jawa, hubungan semakin memburuk antara Republik dan tentara Sekutu. Pertempuran semakin sering terjadi dan suasana mencekam.

Meskipun demikian, dalam situasi seperti itu, Republik yang masih muda tetap menjalankan tujuannya untuk mencapai perdamaian dan keamanan. Di saat yang sama kami juga membantu tentara pendudukan Sekutu untuk menjalankan

tugasnya di Jawa dan Sumatra. Dalam kurun waktu 14 bulan, Republik berhasil melucuti 70,000 tentara Jepang dan mengevakuasi mereka keluar dari wilayah Republik. Selain itu Republik Indonesia juga telah mengevakuasi lebih dari 30,000 tentara Belanda dan tawanan sipil Sekutu lainnya. Kedua tugas ini didelegasikan oleh Sekutu kepada pasukan Republik.

Dalam pernyataannya di depan Dewan Keamanan di hari yang lalu, wakil Belanda menuduh Republik telah menyandera 700 orang, namun tuduhan ini tidak memiliki dasar kebenaran sama sekali. Tidak ada lagi tawanan yang tersisa di wilayah Republik. Sandera yang tiba-tiba dikatakan oleh wakil Belanda tidak pernah diungkit atau disebutkan sebelumnya dalam pernyataan resmi Belanda, baik di Indonesia maupun di Belanda.

Pekerjaan yang dituntaskan oleh Republik Indonesia dalam mengevakuasi puluhan ribu tawanan perang Jepang, baik itu dari Belanda maupun interniran Sekutu, menunjukkan gambaran baik perihal kedisplinan dan kemampuan tentara Republik untuk menjalankan tugas yang diberikan. Hal ini juga menunjukkan kemampuan Republik untuk memenuhi janjinya, dan kesediaannya untuk memenuhi janji tersebut.

Ketika pegawai sipil Belanda mendarat di Jawa bulan Oktober 1945, tidak ada tentara Belanda di sini. Seluruh Jawa, Sumatra, dan Madura dikuasai penuh oleh Pemerintah Republik Indonesia. Meskipun dengan keunggulan militer yang dimiliki oleh Republik Indonesia, Republik tetap beritikad untuk bernegosiasi dengan Belanda. Sejak saat itu, Republik berulang kali mencoba mencapai kesepahaman dengan Belanda. Belanda, pada awalnya, menolak untuk berdiskusi sama sekali.

Akhirnya, bulan Maret 1946, melalui intervensi aktif Pemerintah Inggris, telah tiba di Batavia Sir Archibald Clark Kerr, Lord Inverchapel baru, yang ditugaskan untuk menjalankan jasa-jasa baiknya bagi kedua pihak. Atas berkat kesabaran, dan kelihaian diplomat Inggris- dan tidak lupa keinginan tulus Republik untuk mencapai kesepakatan dengan Belanda- suatu rancangan persetujuan akhirnya dicapai. Saya, dalam kapasitas sebagai Perdana Menteri, bertindak atas nama Republik; Tuan van Mook, Letnan Gubernur Jenderal Belanda, bertindak atas nama Pemerintah Belanda.

Sembilan puluh persen dari draft persetujuan ini merupakan buah pemikiran Tuan van Mook, namun Pemerintah saya menerimana guna memfasilitasi penyelesaian sengketa secara cepat. Sir Archibald Clark Kerr, sebuah delegasi Indonesia di bawah Tuan Suwandi, dan delegasi Belanda yang dipimpin oleh Tuan van Mook bertolak ke Belanda untuk mendapatkan persetujuan Pemerintah Belanda. Tuan van Mook menyatakan kepada kami sebelum menuju Belanda, bahwa ia akan kembali dalam beberapa minggu dengan membawa persetujuan Pemerintahnya. Namun kabinet Belanda secara bulat mengabaikan draft tersebut. Dua bulan berlalu, sebelum Tuan van Mook kembali – dengan proposal yang sama sekali baru.

Setelah kebuntuan dalam negosiasi, dan melewati periode dimana terdapat peningkatan kegiatan militer yang dilakukan oleh pasukan Belanda yang jumlahnya terus bertambah, telah tiba waktunya bagi tentara Inggris untuk meninggalkan Indonesia. Lord Killearn, Komisioner Khusus Inggris di Asia Tenggara, datang ke Indonesia sebagai mediator dalam upaya baru untuk membawa kedua belah pihak menuju kesepakatan.

Itu terjadi sekitar Oktober 1946. Tidak lama setelah kedatangannya, pada 14 Oktober, perjanjian ditandatangani dimana Pemerintah Belanda berjanji untuk tidak menambah tentaranya di Indonesia melebihi jumlah kekuatan tentara Sekutu pada tanggal tersebut, yakni 91,000 personil.

Setelah berminggu-minggu berjalannya negosiasi antara wakil-wakil Indonesia dan Belanda, dengan ditengahi oleh Lord Killearn, suatu kompromi berhasil dicapai dan Persetujuan Linggajati diparaf oleh kedua belah pihak, Indonesia dan Belanda, pada 15 November 1946. Komisi Jenderal Belanda, yang datang ke Indonesia dengan tujuan menegosiasikan perjanjian, kemudian bertolak ke Belanda dengan tujuan akan kembali sebelum Natal di tahun yang sama.

Komisi Jenderal pada akhirnya kembali ke Indonesia, namun tidak lebih awal dari bulan Maret tahun ini, empat bulan lebih lambat. Namun, mereka datang tidak untuk menandatangani Persetujuan Linggajati. Mereka datang dengan tuntutan agar Republik menerima penafsiran Persetujuan yang dilakukan secara sepihak oleh Pemerintah Belanda. Penafsiran ini dikenal dengan penafsiran Jonkman, diambil dari nama Menteri Koloni Belanda.

Republik menolak penafsiran Jonkman, dan setelah debat berkepanjangan, Persetujuan akhirnya ditandatangani pada 25 Maret 1947, empat bulan sepuluh hari setelah Persetujuan diparaf, dengan kesepahaman bahwa penafsiran Jonkman tidak mengikat Republik.

Sementara itu, Belanda telah melanggar status quo yang disepakati bulan Oktober. Belanda mengambil alih dan menduduki kota Buitenzorg dan Palembang. Mereka memulai aksi militer skala besar di Jawa Timur yang berujung pada pendudukan kota-kota Republik seperti Sidoarjo dan Krijan oleh Belanda. Selain itu, aktivitas militer Belanda terus meningkat. Di saat yang sama, Belanda mempertahankan blokade intensif atas pelabuhan-pelabuhan Indonesia.

Terkait dengan hal tersebut, patut diingat bahwa sebuah kapal dagang Amerika, the Martin Behrman, berlayar menuju pelabuhan Indonesia, Cirebon, dengan persetujuan Departemen Luar Negeri Amerika Serikat di Washington. Kapal juga telah memperoleh izin dari Komisioner Dagang Belanda di Washington untuk memuat barang di Cirebon. Meskipun telah ada kesepakatan tersebut, Pemerintah Kolonial Belanda tetap menyita kargo dari Martin Behrman setelah selesai memuat barang di Cirebon.

Dalam menjalankan blokade ini, Belanda tidak hanya menghalangi rekonstruksi dan rehabilitasi Indonesia, namun juga sudah bertindak lebih jauh lagi dengan menyita obat-obatan yang berasal dari luar negeri yang bertujuan ke Indonesia. Kapal, kebanyakan dimiliki oleh China, yang berlayar antara pelabuhan-pelabuhan Singapura dan Indonesia, disita di laut lepas di luar laut wilayah. Secara umum dapat dilihat bahwa blokade Belanda bertujuan untuk menghambat perekonomian Republik.

KENANGAN NEGARAWAN: Bergambar bersama putra Batak Amir Syarifuddin (berdasi, mantan Perdana Menteri), dan tiga putra Minangkabau: Bung Hatta (Proklamator/Mantan Wapres), Bung Sjahrir (Mantan Perdana Menteri), dan Haji Agus Salim (Mantan Menlu). Foto masa silam itu kenangan mereka ketika bertemu di Bukit Tinggi Sumatera Barat 1948.

Tapi itu tidak semua. Dua hari sebelum ditandatanganinya Persetujuan Linggajati pada 25 Maret, tentara Belanda meringsek dan menduduki kota Mojokerto di Jawa Timur. Pertempuran terjadi di kawasan tersebut, dan konsekuensi dari aksi tersebut adalah kerusakan barang-barang yang digambarkan dengan begitu menawan kepada Dewan Keamanan ini oleh wakil Belanda pada 31 Juli siang.

Meski adanya pelanggaran Belanda yang dilakukan berulang kali, dan walaupun kota Buitenzorg, Palembang, Sidoarjo, Krijan, dan Mojokerto dikuduki oleh tentara Belanda, Republik tetap menandatangani Persetujuan Linggajati atas dasar keyakinan yang tulus bahwa agresi Belanda akan diakhiri. Merupakan harapan kami, bahwa dengan situasi politik yang lebih stabil, kami dapat berjalan terus guna menghadapi pekerjaan yang lebih mendesak, yakni rekonstruksi dan rehabilitasi.

Salah satu dari butir-butir yang disepakati antara Belanda dan Republik ketika Persetujuan Linggajati diparaf di bulan November 1946 adalah Negara Indonesia Serikat akan dibentuk

secara bersama antara Pemerintah Republik Indonesia dan Belanda.

Namun demikian, Pemerintah Kolonial Belanda, tanpa sepengetahuan dan persetujuan Republik Indonesia serta dengan melanggar Persetujuan, telah mendirikan negara boneka Negara Indonesia Timur dan Negara Kalimantan Barat, bersama dengan entitas politik Belanda lainnya di wilayah-wilayah Indonesia yang dikuasai oleh Belanda. Pembentukan ini, sangatlah jelas, dilaksanakan dengan tujuan utama untuk digunakan sebagai daya tawar terhadap Republik. Oleh karena fakta ini, tidaklah mengejutkan bahwa wakil Belanda telah meminta Dewan Keamanan untuk mengizinkan pejabat-pejabat dari yang dinamakan negara-negara tersebut untuk berada di sini untuk mendukung pernyataannya. Orang-orang tersebut adalah wakil dari sistem feodal yang dijalankan oleh Belanda. Orang-orang tersebut hanyalah pejabat, yang diangkat dan disumpah untuk setia kepada Pemerintah Kolonial Belanda.

Setelah Persetujuan Linggajati ditandatangani, timbul pertanyaan mengenai implementasi. Jelas tampak di sini bahwa Pemerintah Belanda menggunakan penafsiran Jonkman, yang telah ditolak oleh Republik karena dilakukan secara sepihak. Krisis baru berkembang dan memuncak tanggal 28 Mei tahun ini, ketika Belanda mengeluarkan ultimatum meminta Republik menerima proposal baru, yang didasarkan pada penafsiran Jonkman dari Persetujuan Linggajati.

Republik menanggapi dengan pernyataan balasan tertanggal 7 Juni, dimana Republik menyampaikan proposal konstruktif yang didasarkan pada Persetujuan Linggajati yang asli.

Pada titik ini, perwakilan Belanda mengindikasikan bahwa mereka tidak siap untuk bernegosiasi lebih lanjut dengan kami. Setelah berulangkali tidak mencapai titik temu, Republik mengajak Belanda untuk mengimplementasikan Pasal XVII dari Persetujuan, yang mengatur tentang arbitrase. Permintaan Republik berulangkali diabaikan oleh Belanda. Pada saat tersebut, kekuatan militer Belanda telah meningkat sebanyak 30,000 personil lebih banyak dari 91,000 yang diizinkan, dan berkisar sekitar 120,000. Menjadi jelas bahwa Belanda bersiap untuk menggunakan kekuatan militernya untuk memaksa kami menyerah secara total. Kami, di sisi lain, yang sangat ingin untuk menjaga perdamaian

dengan harga apapun, mengalah pada hampir seluruh tuntutan Belanda, meskipun bertentangan dengan Persetujuan Linggajati, kecuali pada beberapa butir kecil. Diantaranya termasuk tuntutan Belanda agar dilakukan penunjukan penjagaan bersama di wilayah-wilayah Republik.

Pada 19 Juli, kami dihadapkan pada tuntutan-tuntutan lainnya, termasuk satu tuntutan dimana dalam 24 jam seluruh tentara Republik harus mundur 10 kilometer dari posisinya. Dalam saat itu, telah menjadi pengetahuan umum bahwa Belanda telah mengumpulkan kekuatan yang besar di perbatasannya. Republik meminta waktu 24 jam untuk mempertimbangkan tuntutan tersebut. Permintaan tersebut ditolak oleh Belanda.

Pada 20 Juli, Pemerintah Republik, melalui Wakil Perdana Menteri, Tuan Gani, saat itu di Batavia, menyampaikan permintaan tertulis kepada Pemerintah Kolonial Belanda dari Republik untuk mengimplementasikan Pasal XVII Persetujuan Linggajati. Pemerintah Kolonial Belanda menyampaikan dalam tanggapannya bahwa permintaan Indonesia telah diteruskan kepada Pemerintah Belanda di Belanda. Saat itu pukul 8 malam tanggal 20 Juli. Pada pukul 11 di malam yang sama, satu jam sebelum berakhirnya ultimatum Belanda, Tuan Gani menerima surat dari Tuan van Mook, Pelaksana Gubernur Jenderal, yang menyatakan bahwa Pemerintah Belanda tidak lagi terikat dengan Persetujuan Linggajati. Itulah saat dimana Belanda mengingkari Persetujuan Linggajati.

Secara bersamaan, tentara Belanda memulai operasi militer terhadap Republik. Tentara Belanda mengambil alih seluruh fasilitas komunikasi dan menangkap 200 tokoh Indonesia di Batavia. Diantara yang ditangkap adalah Tuan Gani, yang oleh sebab itu –selain dari minimnya fasilitas komunikasi – tidak dapat menyampaikan surat Belanda tersebut kepada Pemerintah Republik di Yogyakarta.

Dengan adanya fakta-fakta tersebut, nampak bahwa Pemerintah Belanda tidak pernah memiliki keinginan luhur untuk menyelesaikan sengketa secara damai dengan Republik. Sebaliknya, seluruh tindakan Belanda – secara politis, militer, dan ekonomi- tidak lain merupakan persiapan bagi aksi agresif terhadap mitranya dalam perjanjian tersebut. Meskipun Republik dipaksa untuk mempertahankan diri, secara militer, namun

penyelesaian secara damai masih tetap diharapkan. Pemerintah kami oleh sebab itu telah meminta Dewan Keamanan untuk mengeluarkan perintah gencatan senjata dengan janji bahwa Republik akan menaati keputusan Dewan Keamanan.

Mengingat Dewan Keamanan telah menyerukan kedua belah pihak untuk mengakhiri permusuhan, dan mengingat kedua belah pihak telah menerima perintah Dewan Keamanan, harapan Republik akan solusi damai telah meningkat. Meskipun demikian, selama pasukan Belanda masih berada di wilayah Republik, ancaman terhadap eksistensi Republik tetaplah ada, dan juga ancaman terhadap perdamaian abadi. Oleh sebab itu, Republik Indonesia meminta Dewan Keamanan Perserikatan Bangsa-Bangsa untuk memerintahkan penarikan penuh tentara Belanda dari seluruh wilayah Republik.

Dalam kaitannya dengan itu, saya ingin merujuk kembali pada kondisi di Indonesia sesudah Republik didirikan pada 17 Agustus 1945. Telah dinyatakan oleh semua pengamat bahwa hukum dan ketertiban berjalan di seluruh negeri, bahwa roda pemerintahan telah berpindah secara mulus, dan tidak ada satu insiden pun yang mengganggu hubungan baik antara berbagai golongan rakyat.

Namun demikian, ketika tentara Belanda mulai mendara di Indonesia, keseluruhan ini berubah. Ketentraman menjadi tercabik-cabik. Konflik menerjang. Hukum dan ketertiban kacau dan kebingungan serta ketidakpastian meningkat seiring dengan bertambahnya jumlah tentara Belanda di Indonesia. Konflik ini tidak terelakkan. Republik menyatakan bahwa potensi konflik dan gangguan terhadap hukum dan ketertiban menjadi berkali-kali lipat lebih besar degan keberadaan tentara Belanda di kawasan-kawasan Republik. Republik juga menyatakan dengan tegas bahwa apabila tentara Belanda ditarik seluruhnya dari kawasan Republik, maka situasi akan kembali tercipta kehidupan damai dan terti, dan apabila hal ini dilakukan, Republik menjamin Dewan Keamanan bahwa Republik akan bertanggungjawab atas hukum dan ketertiban di seluruh wilayah Republik.

Republik dapat menghadirkan saksi-saksi – orang Belanda maupun yang lain – untuk menunjukkan bahwa sebelum terjadinya pendudukan Belanda terhadap wilayah Republik, ketidaktertiban hanya terjadi sepanjang perbatasan, dimana pasukan Indonesia

dan Belanda saling berhadapan satu dengan lainnya. Di tempat-tempat lain, kehidupan berjalan dengan tenang, damai, dan aman.

Langkah pertama pengembalian hukum dan ketertiban di Indonesia adalah melalui penarikan tentara Belanda ke posisi yang ditentukan oleh perjanjian gencatan senjata tanggal 14 Oktober 1946.

Republik Indonesia juga meminta agar Dewan Keamanan menunjuk suatu komisi untuk segera berangkat ke Indonesia guna mengawasi implementasi dari perintah Dewan Keamanan tertanggal 1 Agustus mengenai pengakhiran permusuhan. Tentara Republik Indonesia menghentikan tembakan tanpa syarat, namun tentara Belanda tetap meneruskan apa yang disebut oleh Pemerintah Kolonial Belanda sebagai "operasi pembersihan". Selain itu, laporan yang bertolak belakang mengenai situasi yang ada timbul dari kedua belah pihak di Indonesia, dan ini membuat kehadiran komisi menjadi semakin diharapkan guna mengawasi penghentian permusuhan dan melaporkan temuannya kepada Dewan Keamanan, sehingga Dewan Keamanan memiliki laporan resmi yang tidak memihak mengenai perkembangan situasi di Indonesia dari hari ke hari.

Selanjutnya, ketika penarikan tentara Belanda ke posisi yang telah ditetapkan oleh perjanjian gencatan senjata telah berlangsung, komisi ini dapat melaporkan perihal hukum dan ketertiban di kawasan-kawasan yang telah diduduki oleh Belanda. Komisi ini juga dapat memberikan masukan mengenai langkah-langkah yang perlu diambil untuk memastikan agar hukum dan ketertiban tetap terjaga serta memastikan tidak adanya tindakan-tindakan pembalasan. Dengan memperhatikan hal tersebut, Republik Indonesia meminta Dewan Keamanan untuk menyelesaikan permasalahan Indonesia ini dengan menunjuk suatu komisi yang berfungsi sebagai arbiter untuk memutus butir-butir sengketa antara Pemerintah Republik Indonesia dan Pemerintah Belanda sebagai satu-satunya cara untuk memastikan solusi damai dan stabil terhadap permasalahan Indonesia ini.

Saya ingin agar dicatat bahwa Pemerintah kami telah dengan senang hati menerima uluran tangan jasa baik Pemerintah Amerika Serikat dan mediasi atau arbitrase Pemerintah Australia sebagai langkah konstruktif menuju pembentukan komisi tersebut.

Sekali lagi saya ingin menyampaikan komitmen Pemerintah Republik Indonesia sebagaimana telah saya utarakan di New Delhi, sebagai berikut: “Saya mendapatkan wewenang untuk menyatakan bahwa Pemerintah Republik Indonesia akan menerima arbitrase apapun yang imparsial, dan akan mematuhi seluruh keputusan Dewan Keamanan yang terkait dengan kewajiban dan tanggungjawab yang dibebankan oleh Piagam Perserikatan Bangsa-Bangsa”.

Atas nama Pemerintah Republik Indonesia, saya sampaikan terima kasih saya kepada Presiden dan para anggota Dewan Keamanan atas kesempatan yang diberikan kepada saya untuk berbicara di depan Dewan ini. ***

GERAKAN KEBANGSAAN, KEPEMIMPINAN DAN KEADILAN SOSIAL

Oleh **Bursah Zarnubi**[1]

SETELAH lebih 70 tahun merdeka, ungkap inteligensia Muslim Yudi Latif PhD, Indonesia sebagai proyek historis kaum muda menghadapi kenyataan tua renta, kehilangan elan vital daya muda. Indonesia tanpa jiwa muda (kebaruan, kemajuan) dan kepemimpinan pemuda adalah Indonesia yan menyangkal jati dirinya

Dalam konteks ini, kalangan aktivis, kader dan jaringan Gerakan Kebangsaan yang berhimpun dalam PGK (Perkumpulan Gerakan Kebangsaan), bisa menjadi acuan para aktivis dan politikus muda di parpol (partai-partai politik), untuk menoleh kembali kepada gagasan ''demokrasi sosial dan negara sosial'' Bung Hatta (1945-1955) untuk mencari konstektualisasi dengan situasi masa kini dalam upaya membangun kembali Indonesia dari kemunduran akibat krisis multi dimensi.

Gerakan Kebangsan dan seluruh jaringan, sel-sel dan slagorde PGK harus menghindarkan diri dari fundamentalisme Islam dan fundamentalisme pasar, dari eksklusifisme dan sektarianisme, melainkan justru harus membuka diri bagi paham demokrasi sosial dan keadilan sosial, yang kini semakin jauh dari kehidupan berbangsa bernegara akibat neoliberalisme yang dianut oleh rezim reformasi saat ini.

Meskipun tujuan berpartai bagi gerakan kebangsaan yang berhimpun di PGK adalah tidak terhindarkan guna bersaing

[1] Esai ini merupakan pokok-pokok pikiran yang disampaikan penulisnya dalam berbagai pertemuan kebangsaan dan pelatihan kepemimpinan yang diselenggarakan oleh Perkumpulan Gerakan Kebangsaan - PGK dalam beberapa tahun terakhir ini.

mengisi demokrasi dan kemerdekaan serta mencapai puncak kekuasaan, namun PGK tidak boleh terfokus semata-mata kepada kehendak meraih kursi DPR-RI dan jabatan eksekutif sebanyak-banyaknya. PGK justru harus komit dan taat asas kepada nilai, prinsip dan cita-cita moralnya sendiri dalam memperjuangkan kepentingan rakyat bawah (mayoritas rakyat kecil) yang menjadi landasan moral dan legitimatif mereka sebagai *the vanguard activist for democracy*.

Nurcholish Madjid, sang cendekiawan Muslim, pernah mengemukakan bahwa Bung Karno dan Bung Hatta membentuk Dwi Tunggal yang menjadi lambang kepribadian bangkitnya sebuah bangsa besar: bangsa Indonesia Bung Karno adalah negarawan yang sangat komited pada *nation and character building,* meneguhkan identitas keindonesiaan. Dan Bung Hatta dipandang banyak kalangan sebagai peletak dasar konsep keindonesiaan yang lebih mendalam, yaitu konsep keadilan, keterbukaan dan demokrasi sosial. Keduanya telah memasuki dan memaknai "arus zaman" dengan meletakkan garis demarkasi menandai berakhirnya kolonialisme Belanda melalui Proklamasi Kemedekaan Republik Indonesia 17 Agustus 1945. Keterlibatan Soekarno-Hatta dalam ''arus zaman'' itu, meminjam bahasa Octavio Paz, bisa diartikan sebagai suatu peristiwa luar biasa yang makin lama makin sulit dibayangkan jika kita menoleh kembali ke modernisme era kolonial, yang sarat kompleksitas masalah, tantangan dan ketegangan.

Kini yang hilang dari peta politik dan kultural Indonesia di era pasca Soeharto adalah ''model kepemimpinan'' proklamator Soekarno-Hatta tersebut, suatu perpaduan kepemimpinan yang bercorak "*solidarity maker*" dan "*administrator*", meminjam istilah Herbert Feith, dengan pandangan visioner, egaliter, mendalam, mengutamakan tatanan, *law and order* dan kreatifitas seraya meminimalisasikan dehumanisasi. Kepemimpinan *ala* Soekarno-Hatta yang "*kontekstual"* dengan situasi "*kekinian"*, sungguh dibutuhkan PBR untuk membawa konstituennya keluar dari kemiskinan, keterbelakangan dan budaya permisif, meminjam frase mendiang Prof Sarbini Sumawinata, agar kita bisa keluar dari krisis multi dimensi yang tersembunyi.

Di sini, pandangan Soekarno-Hatta tentang "demokrasi sosial" atau ''sosio-demokrasi'' sangat penting bagi kalangan

aktivis, kader dan jaringan Gerakan Kebangsaan untuk diartikulasikan kembali. Penting untuk mengingatkan kembali bahwa "demokrasi sosial" mengajukan jenis politik pluralis untuk mengarahkan investasi pemerintah dan kebijakan makro, dan juga campuran ekonomi kerakyatan, perusahaan swasta dan negara, dimana jangkauan perusahaan swasta diatur oleh undang-undang agar tidak jadi *kapitalisme liar dan ganas*. Pandangan ini menjadi roh "negara sosial", yang mendukung argumen bahwa pemerintah dan sistem sosial mempunyai kemampuan lebih besar menciptakan kesejahteraan sosial dibanding pemerintah dalam ekonomi perusahaan swasta (kapitalisme).

Memang, pendekataan pandangan ini bersifat aksiomatis yaitu diturunkannya dari nilai-nilai yang hidup dalam masyarakat dan harapan-harapan terhadap perkembangan masyarakat dimana tumbuh semangat gotong-royong, kebersamaan dan solidaritas tanpa mengesampingkan kualitas dan kemampuan individual. Dalam hal ini, kalangan elite dan masyarakat politik PGK bisa memperluas visi kebangsaan, keindonesiaan dan ke-Islamannya dengan paham demokrasi sosial dan keadilan sosial yang didambakan oleh publik.

Salah satu kriteria "demokrasi sosial" adalah sistem ekonomi politik dapat meningkatkan kesejahteraan masyarakat dengan menekankan sinkronisasi pembangunan ekonomi dan distribusi/pemerataan akumulasi kekayaan nasional antar unit modal swasta, rakyat pekerja, dan jaminan kesejahteraan umum. Pengertiannya adalah ketimpangan yang diakibatkan oleh kebijaksanaan meningkatkan perumbuhan ekonomi pada periode tertentu, memerlukan campur tangan pemerintah dan partisipasi rakyat itu sendiri untuk melakukan pemerataan agar tidak tergantung sepenuhnya pada alokasi yang dilakukan oleh mekanisme pasar. Tindakan langsung distribusi menghindarkan kemungkinan terciptanya jurang pendapatan lebih besar yang berakibat melemahnya partisipasi pekerja tetapi juga ketegangan sosial.

Sistem ekonomi dalam "demokrasi sosial" ini memiliki pengertian mewakili keinginan kelompok atau golongan dalam masyarakat itu sendiri serta menjaga hak-hak warga negara. Maka, apa yang dibayangkan oleh Soekarno-Hatta dengan "demokrasi sosial" sebenarnya merupakan substansi nilai-nilai "negara sosial",

yang justru hilang dari kasanah gagasan, cita dan pemikiran para elite politik di Indonesia era reformasi dewasa ini, di mana praktek neoliberalisme yang ''tidak adil dan kosong makna'' kian merajalela. Semakin hilangnya gagasan dan cita-cita "negara sosial" Hatta itu untuk sebagian besar disebabkan oleh "*mindset Orbarian*" elite penguasa era reformasi yang meremehkan persoalan kemiskinan, ketidakadilan, ketimpangan dan ketergantungan. Di era reformasi ini, ''*mindset Orbarian*'' itu terus berlanjut dan menimbulkan kekecewaan rakyat..

Seluruh gerakan kebangsaan yang berhimpun atau berjaringan dengan PGK harus belajar dari era Orba Soeharto, dimana pembangunan ekonomi yang timpang dan tidak adil, terus digenjot oleh para ekonom, birokrat, konglomerat dan elite Orba yang mengandalkan utang luar negeri dan modal asing untuk menggerakkan pembangunan. Maraknya pola hidup konsumtif dan kemewahan kota-kota dianggap sebagai keberhasilan dan kemajuan perekonomian bangsa. Namun model "negara pembangunan represif" Orba Soeharto- meminjam istilah Herbert Feith- yang menafikan "negara sosial" yang dibayangkan Hatta itu, kemudian digerogoti korupsi, kolusi, nepotisme, kroniisme, otoriterisme-premanisme-fasisme, sehingga menjadi "negara kapitalis pinggiran" yang "miskin dan tua" dengan segenap tegangan dan kebangkrutan sosial-ekonomi dan kultural di dalamnya.

Dengan mencermati kompleksitas masalah itu, jika seluruh gerakan kebangsaan dalam jejaring dan lingkup PGK mampu mengusung dan mengejawantahkan kepentingan rakyat bawah yang haus keadilan sosial dan kesejahteraan, maka kehadiran gerakan kebangsaan sebagai kekuatan sosial dengan segenap jaringan ormas dan organisasi politik yang terus melakukan pengkaderan dan pembangunan jaringan, menjadi relatif penting dan mencerminkan situasi, dan kondisi sosial internal masyarakat yang gelisah dewasa ini.

Yang harus dicamkan, gerakan kebangsaan kita bersama kader, jaringan dan koalisi sosialnya, adalah pentingnya membangun kapasitas dan kapabilitas (capacity and capability building) agar mampu menjadi wahana bagi para calon pemimpin di tingkat nasional maupun local guna membawa bangsa kita menyongsong demokrasi substansial, dan berpihak pada rakyat

banyak guna menuju masa depan yang penuh tantangan dan ketidakpastian. Giovanni Sartori memperingatkan para politisi bahwa godaan uang sangatlah besar pada zaman ini, adalah terlalu banyak politisi yang bisa dibeli. Semoga hal ini menjadi renungan bagi seluruh gerakan kebangsaan dalam jaringan PGK yang perduli dan komit kepada kepemimpinan masa depan,

Oleh sebab itu gerakan kebangsaan harus senantiasa berorientasi kepada cita-cita Proklamasi 1945, membangun kepartaian yang pro-rakyat dan demokrasi sosial. Gerakan kebangsaan harus perduli kemaslahatan rakyat, bukan sekedar wadah ormas menuju jalan kekuasaan bagi para politisi bermental kardus, bermoral bebal, sebab semangat dan cita cita gerakan kebangsaan dan segenap jaringan, sel-sel dan slagorde PGK justru berfokus pada kepentingan rakyat, kepentingan nasional dan kepentingan bangsa agar selamat mengarungi globalisasi dan mampu menghadapi persaingan kapitalisme mondial. Dan semua itu musti kita buktikan dengan aksi nyata. Bersiasat, berpikir dan bertindak menjadi signifikan karenanya!. ***

RAMALAN BUNG KARNO TENTANG SOEDJATMOKO DAN KIPRAH KOKO SEBAGAI DIPLOMAT INTELEKTUAL

Oleh **Hendrajit**

Di era 1980-an, era ketika saya masih jadi mahasiswa, Dr Soedjatmoko (akrab dipanggil sebagai Pak Koko)punya reputasi luas sebagai seorang cendekiawan yang mana karya tulisnya tersebar di berbagai media massa dalam dan luar negeri. Sedemikian rupa minat perhatiannya yang begitu luas dalam bidang kebudayaan, sehingga pria kelahiran Sawahlunto 10 Januari 1922 itu diakui secara luas sebagai budayawan dan pemikir/cendekiawan besar kelas dunia.

Soedjatmoko merupakan jebolan Sekolah Tinggi Kedokteran Ika Daigaku yang tergabung dalam komunitas Mahasiswa Prapatan-10, sebuah asrama yang dijadikan tempat bermukim para mahasiswa kedokteran yang kelak di era kemerdekaan, berubah jadi Fakultas Kedokteran Universitas Indonesia, di Salemba, Jakarta Pusat.

Koko, begitu kawan-kawan akrabnya menyapa, bersama Soedarpo Sastrosatomo, akhirnya dipecat dari sekolah kedokteran karena membangkang perintah penguasa kolonial Jepang untuk digunduli kepalanya. Namun, seperti ramalan Bung Karno ketika sekitaran 1943 sempat bertemu dengan kedua anak muda ini ketika ada pertemuan dengan para pimpinan pemuda-mahasiswa di Cikini 71, Koko dan Darpo kelak bakal jadi "orang besar."

Ramalan Presiden pertama RI itu ternyata memang jitu. Sudarpo kelak jadi diplomat era kemerdekaan dan pengusaha pelayaran yang cukup berhasil, sedangkan Koko selain pernah diberi amanah oleh Presiden Soeharto jadi Duta Besar di Amerika Serikat pada 1968-1971, pada September 1980 Koko bahkan semakin memantapkan reputasinya sebagai intelektual kaliber internasional, dengan menjabat sebagai Rektor Universitas

Perserikatan Bangsa-Bangsa (United Nations University-UNU) di Tokyo, Jepang.

Ironis memang, pada 1940-an pihak Jepang memecat Soedjatmoko sebagai calon dokter. Namun 4 dekade kemudian, Koko malah jadi orang nomor satu di sebuah perguruan tinggi antar-bangsa di Jepang, United Nations University (UNU). Banyak gagasan-gagasannya terkait berbagai isu strategis baik sosial-budaya, politik, dan bahkan lingkungan hidup dan etika sosial. Namun dalam tulisan saya pada kesempatan kali ini, akan coba saya fokuskan pada minat perhatiannya yang tak kalah luas di bidang hubungan internasional maupun hubungan kebudayaan antar bangsa.

Menelisik kembali rekam jejaknya sejak awal kemerdekaan, meskipun sejak diberhentikan dari Sekolah Kedokteran pada masa penjajahan Jepang, Koko bintang keberuntungannya malah semakin bersinar. Pada 1947 misalnya, ketika bangsa Indonesia sedang berjuang mempertahankan kemerdekaannya dari Belanda yang berniat menjajah kembali Indonesia menyusul kekalahan Jepang terhadap Sekutu, Koko dikirim ke Lake Success, New York, mewakili Indonesia di PBB. Pada 1966, ketika Suharto menggantikan Sukarno sebagai Presiden, Koko lagi-lagi diberi amanah sebagai wakil Indonesia di PBB pada 1966. Yang kemudian pada 1968, Suharto menunjuk dirinya sebagai Duta Besar RI untuk AS.

Berarti, wawasan dan analisis internasionalnya boleh dibilang sangat mumpuni, baik dari segi intelektual maupun pengalamannya sebagai pemain kunci di bidang kebijakan luar negeri. Apalagi Koko tercatat pernah menjadi penasehat Menteri Luar Negeri Adam Malik.Bahkan bukan itu saja, pada 1978 Koko menerima penghargaan Ramon Masaysay untuk Hubungan Internasional. Boleh jadi, atas dasar pertimbanga itu, dua tahun kemudian Koko terpilih sebagai Rektor Universitas PBB di Tokyo, Jepang.

Soedjatmoko soal Tata Dunia Baru

Dalam sebuah buku yang merangkum beberapa tulisan penting Soedjatmoko yang bertajuk *Asia di Mata Soedjatmoko,* ada satu tulisan menarik di bawah judul "*Hubungan Kebudayaan Internasional untuk Hari Depan."* Menarik di sini Koko

menyinggung tentang persoalan pelik di balik konsepsi Tata Dunia Baru yang berlangsung saat ini:

"Ketidakstabiltan tata dunia internasional yang makin menguat saat ini dengan sendirinya juga mempengaruhi hubungan antar kebudayaan. Di samping itu, hubungan kebudayaan juga dipengaruhi oleh perbedaan kemampuan berbagai negara untuk memanfaatkan sistem komunikasi internasional. Dengan demikian jelas bahwa masalahnya bukanlah jurang antar tingkat kekayaan, atau antar tingkat ilmu pengetahuan dan teknologi, ataupun antara kesempatan-kesempatan yang terbuka antara si kaya dan si miskin. Namun pada hakekatnya jurang yang terbentuk terjadi antar tingkat kekuasaan yang berbeda."

Di balik kegusarannya terhadap ketimpangan kekuasaan antar negara-negara adikuasa versus negara-negara berkembang, ada kesan kuat bahwa Koko sangat optimis bahwa hanya melalui kebudayaan lah, Tata Dunia Internasional yang berkeadilan bisa terwujud.

Mari simak pandangan Soedjatmoko selanjutnya:

"Sebenarnya apa yang dapat dicapai oleh hubungan kebudayaan? Hubungan kebudayaan memang tidak bisa mencegah atau mengatasi peristiwa-peristiwa besar dalam sejarah. Namun hubungan-hubungan itu dapat meningkatkan kemampuan manusia untuk tidak dapat terseret oleh penggunaan kekerasan pada suatu persengketaan, karena lebih disadari betapa kedua belah pihak sedang menghayati nilai-nilai budaya yang sama. Hubungan kebudayaan juga dapat mempertinggi kesabaran manusia akan saling ketergantungan total semua negara, semua bangsa, dan seluruh umat manusia."

Maka itu, Koko menaruh harapan pada para ilmuwan yang menaruh keprihatinan besar pada terhadap kemanusiaan, untuk bisa memberi gambaran dan kejelasan ihwal mengapa telah terjadi ketimpangan internasional dan global saat ini. Koko mendambakan adanya keterpaduan antara kemampuan analitis dan ketulusan normatif. Agak muluk memang peristilahan yang beliau rumuskan. Namun begitulah obsesi intelektualnya.

Namun di sinilah tahapan menarik dari konsepsinya tentang ketulusan normatif. Menurut Koko, ketulusan normatif itu bisa diambil alias dirujuk dari Semangat Bandung 1955, yaitu Justice and kebebasan. Keadilan dan Kemerdekaan. Untuk seorang

cendekiawan yang selama ini dicap simpatisan Sutan Sjahrir dan kader Partai Sosialis Indonesia (PSI) meski secara resmi tak pernah menjadi anggota PSI, mengaitkan gagasan besarnya soal Tata Dunia Baru dengan Dasa Sila Bandung 1955, buat saya merupakan sebuah kejutan yang cukup menggembirakan.

Dengan begitu, Koko sangat obsesif untuk mengarahkan pengembangan Ilmu Sosial untuk diabdikan untuk mengatasi persoalan keadilan dan kebebasan. Saya di situlah poin pentingnya. Sehingga Ilmu Sosial tidak hanya berfungsi mencatat apa yang terjadi dan mengapa terjadi. Namun Ilmu Sosial juga harus mengembangkan pengetahuan yang berguna untuk mengubah dunia, demi memperbaiki mutu kehidupan manusia.

Sehingga ilmu sosial harus bisa mengembangkan studi makro-sosiologis, mendalami kultur dan kondisi geopolitik berbagai wilayah, demi menghasilkan konsepsi holisitik mengenai pembangunan ekonomi, sosial dan politik.

Dengan begitu, para ilmuwan sosial harus berusaha menjadi public philosophers, yang mampu menjadi "kunci" yang memungkinkan anggota masyarakat mengembangkan pemahaman mereka sendiri mengenai keadaan di sekililingnya.

Ketika saat ini kita sedang mendambakan munculnya ledakan gagasan-gagasan baru yang inovatif sebagai landasan untuk membangun Tata Dunia Baru yang lebih berkeadilan antara negara-negara maju/adikuasa terhadap negara-negara berkembang di kawasan Asia-Afrika-Timur Tengah dan Amerika Latin, gagasan Soedjatmoko yang sudah beliau tulis beberapa dekade yang lalu, rasa-rasanya masih tetap relevan pada masa kini, bahkan tetap menginspirasi kita semua. ***

DEMOKRASI TRANSAKSIONAL-*WANI PIRO* DAN DILEMA AKTIVIS

Oleh **Isti Nugroho**

Setelah kita melakukan empat kali pemilihan umum secara langsung sejak 2004 tanpa kekerasan dan berjalan baik, kita mengalami persoalan dengan sistem demokrasi prosedural-transaksional. Ternyata dan kenyataannya sistem demokrasi prosedural-transaksional atau demokrasi transaksional-prosedural, tidak mampu melahirkan pemimpin kelas Asia, apalagi kelas dunia. Tidak bisa melahirkan pemimpin nasional yang bisa melakukan terobosan. Terobosan yang membuat Indenesia sejajar dengan negara-negara lain, termasuk negara maju.

Memang terminologi negara maju, negara dunia pertama, dunia kedua dan ketiga itu sudah tidak relevan. Sekarang ini yang jauh lebih bermakna adalah pengelompokan negara-negara bukan berdasarkan sistem potlitik atau ekonomi, atau berdasarkan tingkat perkembangan ekonomi, tetapi lebih berdasarkan budaya dan peradabannya. Itu yang sering ditulis dan diartikulasikan oleh Samuel P. Huntington. Yang saya maksudkan dengan pemimpin kelas dunia, adalah seorang pemimpin yang mempunyai gagasan-gagasan yang memberikan pemecahan persoalan dunia. Contohnya barangkali Sukarno, proklamator dan pemikir politik yang diakui oleh dunia. Ide-idenya menjangkau dunia, salah satunya gagasan gerakan non blok dan Konferensi Asia-Afrika 1955.

Sistem politik pilihan langsung yang terjadi sekarang, terlihat dibebani oleh transaksi-transaksi yang semuanya mengadung uang. Banyak orang yang bukan berjiwa politik, muncul karena bisa memenuhi persyaratan demokrasi procedural. Prosedurnya bisa diatasi kalau ada uang. Tidak heran kalau Edwarrd Aspinall dan Ward Berenschot, menulis buku *Demokrasi For Sale.* Ongkos pilihan system demokrasi di Indonesia jadi mahal. Setiap pemilu biaya triyunan, tapi tidak bisa menghasilkan pemimpin yang bisa mempercepat kemakmuran dan memberikan keadilan. Pemilu empat kali hanya melahirkan pemimpin yang hanya memperkaya

diri dan kroninya. Rakyat dalam kepemimpinan empat kali pemilu, nasibnya lebih buruk dan terrus merosot secara ekonomi. Kebebasan memang lebih maju dalam politik, tetapi sampai hari ini KKN masih mencolok, rasa keadilan untuk semua belum tercipta.

Peran aktivis yang memperkuat *civil society* terlihat mengalami dilemma. Dilema dalam pilihan politik maupun dilema dalam tindakkannya sendiri. Aktivis yang di masa lalu memperjuangan system politik demokrasi, banyak yang merasa kecawa karena system demokrasi yang berkembang, setelah sistem politik Orde Baru Suharto jatuh, demokrasi yang terjadi ternyata tidak seperti yang dibayangkan. Demokrasinya justru diikat oleh tali keuangan/finansial bukan demokrasi substansial yang mengedepankan maslahat rakyat dan gotong-royong dalam politik dan ekonomi.

Kondisi aktivis yang di masa lalu, memperjuangkan system politik demokrasi, sekarang mati kutu di tengah demokrasi procedural. Seperti yang sudah diingatkan oleh Olle Tornquist, "bila aktivis pro – demokrasi tidak membangun konsstituen, mengorganisasi masa dari bawah, dan tetap menempatkan diri sebagai kelompok lobi atau demontrasi, mereka akan termarginalisasi. Gerakan pro- demokasi hanya akan menjadi kelompok lobi permanen, sementara politik dimonopoli oleh orang-orang buruk. Orang buruk itu mereka yang hanya menggunakan uang untuk membeli suara dalam pemilu. Orang buruk itu terus menggunakan uangnya untuk membeli power politik, tanpa menyentuh rakyat di tingkat bawah dengan dialog dua gagasan. Gagasan dari bawah dan ide-ide dari atas. Kenapa Olle mengatakan politik didominasi orang buruk, karena mereka yang buruk itu menginginkan dengan politik bisa merampok kekayaan alam Indonesia. Kekuasaan alam yang dikuasai pemenang pemilu itu yang menentukan diberikan kepada siapa penguasaan Indonesia dalam lima tahun kekuasaannya itu. Maka orang-orang buruk mau menggelontorkan uangnya pada konstestan pemilu, agar kalau calonnya menang bisa diminta bantuannya itu menjadi konsesi. Tidak heran para ologark sekarang berada dalam kekuasaan karena mereka mendapatkan buah konsesinya.

Aktivis pro-demokrasi yang dulu ikut dalam proses penumbangan orde baru Suharto, sekarang mereka lebih banyak berada di pinggiran politik menjadi kaum gerundelan, mengkrtik

dan mencari jalan adanya perubahan system politik demokrasi procedural ke demokrasi substansial. Wacana demokrasi procedural-transaksional ini jauh-jauh hari juga pernah diwacanakan oleh Joseph A. Schumpeter dalam bukunya : *Capitalism, Socialism & Democracy,* bahwa kelak akan terjadi di suatu masa dimana politik dipahami dan dijalannkan secara teknis. Teknis artinya tidak mengandung emosi-emosi yang bisa mengakibatkan tindakkan kekerasan. Pengerahan massa dalam politik, digantikan kegiatan pembedahan proposal tentang jalannya kemakmuran masyarakat, dan pentahapan dalam pembangunan ekonomi.

Artinya para pendahulu pembela demokrasi sudah tahu kalau yang akan terjadi dalam politik ke depan adalah hal-hal teknis. Hal teknis yang mendominasi perpolitikan dunia di bawah system politik demokrasi liberal dan system ekonomi kapitalis global. Sistem politik yang lain, bisa hidup tapi tidak dominan, seperti Cina, Vietnam dan Kuba. Yang dominan di dunia pastinya demokrasi liberal. Indonesia mencoba mengikuti pola dan system demokrasi liberal. Walaupun system itu tidak sesuai dengan watak bangsa Indonesia, tetapi itu sudah menjadi pilihan.

Aktivis sejati yang tidak berpartai dan tidak ada niatan mencoba berpartai, yang terus berada di luar kekuasaan dan terus berupaya memberikan kritik pada jalannya system demokrasi liberal dan kapitalis global, mengalami dilemma dalam berpolitik. Ada pemikiran bahwa demokrasi procedural yang sudah dibajak uang itu, ingin dihentikan, tapi menghentikan sebuah system politik yang sedang dijalannkan pemerintah yang syah, tentu saja tidak gampang. Apakah seorang aktivis pro-demokrasi harus menerima jalannya system yang ada, ataukah harus menghentikannya dan menggantikannya dengan system demokrasi yang lebih baik.

Sekedar acuan, Eko Sulistyo dalam bukunya yang baru terbit, *Dari Jokowi Hingga Pandemi* ,mengatakan bahwa belajar dari gerakan mahasiswa 2019, yang mengajukan agenda penguatan sistem demokrasi transaksional-prosedural yang dianggap telah dibajak oleh parpol dan elite politik. Aksi mahasiswa menjadi masukan pentinng buat parpol dan elite politik di lembaga legislative dan eksekutif ntuk menghentikan segala macam produk kebijakan yang memperlemah demokrasi dan kedaulatan rakyat.

Segenap mahasiswa dan juga aktivis muda dari segala lapisan dan golongan apapun selalu terus berusaha untuk terus mencapai kemajuan. Aktivis yang terus memperjuangkan sesuatu yang lebih baik dan cepat. Secara konstan dan tanpa henti memperbaiki keadaan, dan melakukan perbuatan yang menentang, meskipun dibayangi oleh pemerintah yang boros, buram dan penuh kesalahan , dibayangi pelaksanaan pemerintahan yang buruk dan korup sekalipun. Insya Allah, aktivis tidak akan berhenti berjuang bagai dian nan tak kunjung padam.***

REFLEKSI ATAS ISLAM DI INDONESIA: AGAMA DAN ETIKA KEMANUSIAAN

Oleh **Ibnu Rusyd**

Pada asalnya, agama adalah seperangkat aturan hidup bagi masyarakat manusia. Agama hadir untuk menjaga kesatuan dan keharmonisan hidup di suatu tempat. Orang berdebat, apakah agama itu alami, buatan, atau dari Ilahi. Meski begitu, tetap saja agama adalah bagian penting dalam sejarah manusia.

Reza Aslan, dalam *God: A Human History (2015)* mengatakan bahwa agama adalah kisah tentang sejarah kita sendiri. Tentu bukan sejarah dalam ukuran positivistis yang serba ketat dalam aturan. Maksudnya, agama sebenarnya hanya berkisah tentang watak, perilaku, hasrat, impian, dan tragedi manusia. Terlepas dari debat filosofis maupun empiris tentang asal-usul dan evolusi agama, ada satu dimensi darinya yang sangat kental dan melekat dalam kenyataan empiris manusia. Apa itu? Ia adalah etika. Atau, Islam menyebutnya akhlaq, bentuk plural dari khuluq yang berarti etika.

Etika sebenarnya adalah dimensi paling kentara dari agama. Sebenarnya, bukan teologi yang agama tekankan, melainkan etika ini. Mengapa? Sebab, agama adalah untuk manusia. Lebih tepatnya, untuk memperbaiki perilaku manusia.

Nah, sayang seribu sayang, meski dimensi etika atau akhlak ini begitu kental dan kaya dalam ajaran agama, tapi ia justru tenggelam dalam riuh dan berisiknya konflik politis dan teologis di tubuh umat beragama. Kita lebih semangat berdebat tentang siapa yang paling *shahih* dan siapa yang paling *bid'ah.* Kita sibuk mempermasalahkan apakah vaksin itu halal atau haram.

Apakah ia itu akal-akalan orang kafir untuk memasukkan elemen babi ke dalam tubuh kita, atau bukan. Ini semua, Anda

sadari atau tidak, adalah bukti nyata bahwa agama telah menjadi alat untuk mengesahkan perpecahan, pertikaian, dan bukannya persatuan. Kita beriman pada Tuhan, sebagai pencipta dan tempat kita semua kembali. Tuhan yang maha pengasih dan maha penyayang ini, sebenarnya ingin hamba-hambanya menjadi apa? Apakah Tuhan ingin kita menjadi manusia pengasih dan penyayang seperti diri-Nya? Atau Tuhan ingin kita membelanya mati-matian, meski harus dengan cara menindas manusia lainnya?

Jika Tuhan sedang menunggu kita di surga, sebenarnya yang Ia tunggu itu orang-orang yang beriman sesuai akidah dan dogma yang sudah diatur secara rigid, atau justru Tuhan sedang menunggu orang-orang yang semasa hidupnya beramal saleh kepada diri sendiri, alam semesta, dan orang lain? Saya paham, ini semua adalah debat yang tiada habisnya. Debat ini tentu saja positif untuk menyegarkan pikiran umat manusia. Tapi, kita ini hidup bukan di alam pikiran (semata).

Ada dunia empiris yang menunggu perilaku, amal, dan etika kemanusiaan dari kita; yang secara langsung akan mempengaruhi kehidupan di dunia. Baca Juga Meneropong Tantangan dan Problematika Dakwah Islam Artinya, umat beragama seharusnya memahami, bahwa bukan formula akidah yang rumit dan canggih yang akan memastikan kedamaian hidup di dunia. Melainkan, integritas dari dalam diri untuk beramal demi kemaslahatan diri, dunia, dan masyarakat.

Mengapa Akhlak Mudah Dilupakan?

Sudah banyak kritik disampaikan kepada kita selaku umat beragama. Kritik itu terutama pada aspek terputusnya kontribusi nyata kita bagi perdamaian dan kemajuan.

Bertahun-tahun ia meneliti agama-agama, Karen Armstrong, dalam karyanya *Twelve Steps to a Compassionate Live* (2010) sampai pada kesimpulan bahwa, agama di dunia modern ini harus beralih dari agama yang hanya mementingkan akidah, kepada agama yang jauh lebih peduli pada etika dan kemanusiaan.

Suka atau tidak, begitulah kenyataannya. Jika Anda membaca sejarah umat beragama selama ribuan tahun, Anda selalu bisa melihat akidah menjadi alasan orang-orang saling membunuh satu sama lain. Untuk memahami ini semua, Anda bisa membaca buku Karen Armstrong, *The Battle for God (2000*).

Dalam kasus Islam, misalnya. Muhammed Abed Al-Jabiri, filosof Muslim modern asal Maroko, dalam *al-Aql al-Siyasi al-Arabi* (1991) menemukan bahwa *aqidah, qabilah dan ghanimah* menjadi *frame* atau bingkai dari perilaku masyarakat Arab-Muslim sepanjang sejarah. *Aqidah* adalah ikatan-ikatan ideologis yang membedakan antara kelompok kami dan kelompok liyan. *Qabilah* adalah kelompok eksklusif itu. *Ghanimah* adalah hasrat mengumpulkan harta, yang secara sosiologis bisa berarti hasrat untuk menguasai kebenaran. Yakni, merasa yakin bahwa yang benar hanya dirinya atau kelompoknya semata.

Nah, inilah teori hebat dari Al-Jabiri, yang bisa Anda pakai untuk memahami mengapa Islam tidak bisa lepas dari kotak-kotak mazhab yang saling mengklaim kebenaran. Buya Ahmad Syafii Maarif setuju dengan Al-Jabiri, dan memakai teorinya untuk menjelaskan persoalan sosiologis dan religius dari umat Islam di Indonesia.

Menurut Buya Syafii, dalam *Krisis Arab dan Masa Depan Dunia Islam* (2018), kita ini tidak kritis atas bentuk-bentuk keislaman yang datang dari Timur Tengah. Sehingga, konflik-konflik politik dari sana pun dengan senang hati kita terima. Bahkan dianggap bagian dari akidah kebenaran. Buya mengajukan contoh: Konflik Sunni-Syiah itu selalu disebut akarnya adalah akidah yang bertentangan. Padahal, menurut Buya dan Al-Jabiri, itu semua akarnya adalah pertikaian memperebutkan kursi penguasa.

Islam Indonesia dan Akhlak

Para pemikir Islam di Indonesia seperti Gus Dur, Nurcholish Madjid, dan Buya Syafii Maarif, selama ini lantang menyuarakan pembaruan pemikiran di tubuh umat beragama, Islam. Mengapa?

Alasannya adalah untuk mengembalikan fungsi awal agama sebagai penuntun bagi perilaku manusia. Cak Nur misalnya, dalam pidatonya, *Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat* (1970) menyatakan bahwa umat Islam harus berani mengakui mana yang sifatnya duniawi, dan mana yang sifatnya ukhrawi dalam setiap tradisi dan ajaran Islam. Mazhab-mazhab itu misalnya, adalah duniawi. Kita tidak perlu menganggap mazhab, akidah, dan tradisi sebagai bersifat mutlak dan sakral.

Yang mutlak dan sakral hanyalah Tuhan. Kata Cak Nur, itulah yang namanya tauhid. Dan di sinilah tauhid sejalan dengan

sekularisasi. Artinya menduniawikan hal-hal yang memang duniawi, dan tidak meng-ukhrawi-kannya. Majid Fakhry dalam salah satu karya monumentalnya, *Ethical Theories in Islam (*1994), memetakan empat tipologi etika dalam Islam. Pertama etika skripturalis. Wujudnya adalah aturan-aturan kode etik dalam ilmu fikih. Kedua, etika teologis. Wujudnya adalah teori-teori etika teologis seperti soal baik, buruk, dan keadilan di sisi Allah. Ketiga, etika filosofis. Wujudnya adalah teori dan model pemikiran etika para filosof, seperti tentang kebahagiaan dan jiwa manusia. Terakhir adalah etika religius. Wujudnya adalah sintesa pemikiran etika filosofis dengan tasawuf.

Membaca buku yang sudah klasik ini, Anda akan mendapat kesan: Betapa kaya dimensi etika dalam Islam. Nah, sekarang persoalannya adalah, bukan kurangnya ide-ide dan ajaran etika itu. Sebuah buku etika terbaik bahkan sudah ditulis di *Abad Pertengahan, yakni Tahdzib al-Akhlaq* karya Ibn Miskawayh. Masalahnya, mengapa ide-ide etis itu tidak membumi dan terealisasi dalam kehidupan nyata? Salah satu jawabannya diajukan Fazlur Rahman dalam *Major Themes of The Quran.*

Menurut Rahman, etika yang merupakan ajaran inti Islam, berangsur-angsur tertutupi oleh semangat memperebutkan klaim sebagai kelompok paling benar, paling Islami, atau, seperti istilah yang terkenal saat ini; paling syar'i.

Surga: Hanya Bagi Mereka yang Berakhlak Baik

Akhirnya, bagi umat Islam, Tuhan adalah inti segala-galanya. Tapi bukan berarti bahwa kita berhak membenci manusia lain dan mengira dengan begitu Tuhan akan menyayangi kita. Kita seharusnya membaca Al-Qur'an dan hadis Nabi tanpa melupakan kerangka tema-tema utama yang dikandungnya, yakni ketuhanan, etika, dan kemanusiaan, seperti dirumuskan Fazlur Rahman.

Tanpa mengetahui semua frame itu, maka akan lahir pemahaman Islam yang eksklusif dan dogmatis. Mengapa bisa? Sebab atmosfer pertikaian politik Timur Tengah kadung menjadi nuansa utama para ulama terdahulu dalam menjelaskan ayat-ayat suci dan hadis Nabi, dalam kitab-kitab tafsir, hadis, tarikh, maupun fikih.

Di tengah manusia-manusia yang saling membunuh, saling membenci, dan menghalalkan peperangan, Nabi Muhammad Saw

datang dengan penuh kasih sayang. Nabi berpesan kepada mereka: "Kasihilah mereka yang di bumi, maka yang di langit akan mengasihimu." Nabi memasuki pintu Makkah sebagai pemenang, dan mengatakan kepada Abu Sufyan: "Kalian hari ini bebas, tiada rasa takut bagi kalian." Nabi menyampaikan kepada seseorang yang mendesaknya supaya mengajarkannya Islam. Nabi berkata: "*Agama adalah akhlak yang baik."*

Tiga kali Nabi ditanya begitu, tiga kali Nabi menjawab: "Agama adalah akhlak yang baik." Nabi menyampaikan kepada jemaah sahabatnya: "Yang paling banyak memasukkan orang ke surga adalah takwa dan akhlak yang baik." Nabi pun bersabda bahwa tujuan ia diutus adalah semata-mata demi mengajarkan dan menyempurnakan akhlak yang mulia. Allah berfirman kepada Nabi: "Wahai Muhammad, seandainya bukan karena hatimu yang lembut, maka sudah pasti mereka itu tidak mau mengikutimu. Maka maafkan saja mereka, dan ajak mereka musyawarah dalam menyelesaikan masalah."

Allah SWT pun mengatakan kepada Nabi tercinta-Nya bahwa sang Nabi adalah rahmat, kasih sayang bagi seluruh umat manusia. Nabi-Nya itu adalah manusia biasa yang bersabar ketika dicaci maki, tak membalas ketika dilempari kotoran, dan berdoa ketika dihina.

Suatu ketika Fathimah menangis melihat bapaknya itu dihina dan dilempari kotoran unta. Fathimah terisak dan merengek, bertanya pada bapaknya, mengapa orang-orang itu berlaku demikian pada bapaknya. Padahal bapaknya hanya mengajak mereka pada kebaikan, pada Allah, dan pada kemanusiaan.

Nabi menjawab: "Wahai putriku, mereka tidak salah, mereka hanya tidak mengerti saja." Jibril pernah tak sabar lagi, ingin melibas penduduk Thaif dengan gunung. Jibril sanggup melakukannya. Jibril marah melihat Thaif melempari dan meludahi Nabi.

Nabi berkata pada Jibril: "Sudahlah, maafkan mereka. Mereka tidak salah. Mereka hanya tidak mengerti saja."

Mengenai syarat masuk surga, dalam Al-Quran (5:69), Allah mengatakan ada tiga: *beriman kepada Allah, kepada hari akhir, dan beramal saleh.* Atau, dengan kata lain, berakhlak baik.***

ISLAMISME RADIKAL, KUASA, GLOBALISASI TEROR DAN TERORISME KELUARGA: REFLEKSI KECIL

Oleh **Dedy Tabrani**

DEFINISI tentang terorisme keluarga, hemat penulis, adalah aksi terorisme oleh keluarga batih yang melibatkan ayah, ibu, dan anak-anak kandung mereka dalam satu operasi amaliah untuk meledakkan diri (suicide) atau tetap hidup (stand alone) untuk menghancurkan target. Terorisme keluarga adalah terorisme yang eksklusif, karena hanya kekuarga itu sendiri yang merencanakan dan merancang aksinya, menentukan kapan waktunya dan dimana lokasi sasarannya. (Dedy Tabrani, 2019).[1]

Saya mencatat bahwa Bom di tiga gereja dan kantor polisi di Surabaya pada Mei 2018 dilakukan oleh tiga keluarga, yang tergolong jenis familial suicide terrorism (bom bunuh diri sekeluarga) meskipun ada dua anaknya yang masih selamat dalam ledakan bom motor tersebut. Jenis serangan seperti itu merupakan tipikal kelompok Jamaah Ansharut Daulah (JAD) yang bahkan oleh pimpinan tertingginya (Ustaz Aman Abdurrahman) sudah dinyatakan sebagai 'jihad terlarang' yang tak boleh dilakukan.

Sesuai prediksi para analis, bom keluarga (familial terrorism) kemudian berulang lagi di Sibolga dan Jolo pada 2019 ini. Pelibatan ibu dan anak-anak dalam serangan jihad merupakan sebuah ijtihad (keputusan keagamaan) yang unik yang dikeluarkan seorang mufti atau intelektual organik yang tega mengorbankan anak-anak demi

[1] DedyTabrani, Al Chaedar & Herdi Sahrasad, *The Batih Family as a Weapon:Analysis of the Jolo Cathedral Bomb, Phillipines*, *Aceh Anthropological Journal*, Vol. 3 No.2, 30 October 2019. Dedy Tabrani, Al Chaidar & Herdi Sahrasad, ''*Familial Terrorism: An Analysis on Familial Suicide Bombings in Surabaya 2018*'', 7th International *Symposium of Journal Antropologi Indonesia,* UGM, 4/4/2019

sebuah amaliah (serangan). Intelektual organik kekerasan inilah yang sebenarnya menjadi aktor intelektual yang sering sulit dijerat pasal mana pun dalam sistem hukum Indonesia sekarang. (AlChaidar, 2018).

Terorisme keluarga ini merupakan perkembangan lebih lanjut dari radikalisme dan terorisme di Indonesia dan Asia Tenggara. Tapi semua itu tidak terlepas ari dinamika Islamisme di kawasan itu. Harus dicatat bahwa di Indonesia, sejak kejatuhan Orde Baru, kelompok pengusung Islamisme menemukan momentumnya untuk melakukan akselerasi politik secara kultural (ormas Islam) dan struktural (partai Islam). Peminggiran yang dilakukan rezim penguasa Orde Baru tampaknya menjadi spirit untuk melakukan gerakan di saat yang tepat. Munculnya, FPI, Laskar Jihad Ahluusunah Waljama'ah, Majelis Mujahidin, Hizbut Tahrir, Ikhwanul Muslimin, HAMMAS, dan lain sebagainya, yang dirancang sebagai gerakan kultural dan maraknya pendirian partai-partai Islam, seperti PUI (Partai Umat Islam), PKU (Partai Kebangkitan Umat), Partai Masyumi Baru, PPP, PSII (Partai Syarikat Islam), PSII 1905 (Partai Syarikat Islam 1905), Masyumi (Partai Politik Islam Masyumi), PBB, PK, PNU (Partai Nahdlatul Ummat) dan PP (Partai Persatuan) sebagai gerakan struktural telah menjadi imaginasi bangkitnya Islam secara lebih tegas.[2]

Para ahli mencatat, dua strategi gerakan ini menjadi penting ketika rezim yang berkuasa memberikan angin segar kebebasan setelah lama gerakan Islam dipinggirkan secara politik oleh rezim Orde Baru. Hasil-nya, adalah partai-partai Islam (PPP dan PBB) yang memperjuangkan Piagam Jakarta melalui jalur konstitusional demokrasi (parlemen) dan ormas-ormas Islam radikal yang memperjuangkan syariat Islam melalui jalur kultural; dakwah Islam dan aksi unjuk rasa, baik ke parlemen maupun ke istana negara. Kolaborasi ini tampaknya menjadi kekuatan yang cukup signifikan untuk me-lakukan perubahan secara bertahap di dalam sistem sosial dan kenegaraan bangsa Indonesia. Pada gilirannya,

[2] Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-ormas Islam Garis Keras di Indonesia,* cet. 1. (Jakarta: Teraju, 2002),hlm.93. Lihat, Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam, Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme,* Jakarta: Paramadina, 1996, hlm. 37.Simak, Edward W. Said, *Covering Islam,* (Yogyakarta: Jendela, 2002), hlm. xiv-xvi.

atribut, slogan, dan nama-nama Islam begitu ramai diteriakan sebagai bagian dari pentas kekuatan dan pentas perjuangan.

Para ahli dan akademisi juga mencatat bahwa pergerakan Islam radikal memang sedang merambah ke wilayah-wilayah yang berpenduduk mayoritas Muslim di seluruh dunia. Indonesia dan Malaysia, yang secara statistik berpenduduk mayoritas Muslim telah mengalami gejala globalisasi Islam radikal.[2]" Realitas ini dapat dilihat dari perkembangan kelompok Abu Sayyaf pimpinan Abu Bakar Janjalani di Filiphina, Laskar Jihad dan Front Pembela Islam (FPI), Hizbut Tahrir, Majelis Mujahidin, Ikhwanul Muslimin, dan lain sebaginya di Indonesia, dan Kelompok Mujahidin Malaysia (KMM) sebuah organisasi di bawah payung PAS di Malaysia. Mereka dianggap telah mengem-bangkan operasi selama beberapa tahun terakhir, menghimpun dana, melatih milisi, materi dan pengalaman untuk melawan Barat (Amerika Serikat), di samping memperjuangkan Islam secara radikal. Karena itu, oleh media Barat, mereka sering disebut kelompok Islam fundamentalis.[2]

Ketertarikan umat Islam terhadap gerakan-gerakan yang sifatnya radikal di Indonesia sesungguhnya disebabkan oleh beberapa faktor. [3]*Pertama,* doktrin agama yang sangat kaku dengan seruan kembali ke masa klasik Islam secara *kaffah.* Pandangan ini menunjukkan sikap literal mereka dalam memahami teks-teks agama sehingga harus sesuai atau sama dengan perilaku Nabi Saw. Padahal, Islam adalah agama kontekstual, yang sesuai dengan perubahan zaman. Pada gilirannya, mereka frustasi terhadap per-ubahan dunia yang begitu cepat, sementara respons Islam sangat terlambat dan ketinggalan dibandingkan dengan masyarakat Barat-sekuler. Tak heran, jika konsep-konsep modern, seperti sekular-isasi, demokrasi, dan HAM sebagai produk Barat, mereka tolak secara radikal. Proses

[3] AE Priyono, Fenomena Terorisme Agama dan Kebangkitan Neo-Fundamentalisme Islam di Indonesia Pasca Orde Baru, *Jurnal Demokrasi dan HAM*, Vol.3.No.1 Januari –April 2003, hal.6-34. Lihat Olivier Roy, "Neo-fundamentalism" untuk menyikapi penstiwa 11 September yang dimuat di situs *Social Science Research Council* (SSRC). Lihat pula Olivier Roy, *The Failure of Political Islam,* (London: I.B. Tauris & CoLtd,1994). Lihat, Azyumardi Azra, Pergolakan Politik Islam, Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme, Jakarta: Paramadina, 1996, hlm. 37.Simak, Edward W. Said, *Covering Islam,* (Yogyakarta: Jendela, 2002), hlm. xiv-xvi. Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-ormas Islam Garis Keras di Indonesia,* cet. 1. (Jakarta: Teraju, 2002),hlm.93.

radikalisasi ini disebabkan oleh doktrin agama yang dipahami secara literal dan kaku, sehingga sulit menemukan reiasinya dengan dunia modern.[4]

Kedua, penguasa yang meminggirkan Islam justru mempersubur radikalisme. Dua rezim yang dialami umat Islam; rezim Soekarno dan Soeharto, telah menunjukkan kebijakan politik yang merugikan bagi umat Islam. Tidak diakomodirnya Islam sebagai dasar negara sejak 1957 telah melahirkan gerakan radikalisme yang berlebihan. Gerakan Darul Islam adalah bukti betapa Islam mesti menjadi dasar negara Republik Indonesia. Begitu pula, proyek depolitisasi Islam rezim Orde Baru yang berhasil menekan Islam politik di pentas nasional; seperti larangan rehabilitasi Masyumi, Fusi Partai yang dilakukan untuk memecah belah kekuatan politik Islam, dan penerapan asas tunggal Pancasila yang dipaksakan kepada semua partai politik dan ormas telah mengecewakan umat Islam. Kesemuanya ini membuat umat Islam frustasi dan melakukan gerakan pembangkangan kepada rezim penguasa.[5] Bahkan, sikap keras penguasa yang ditunjukkan kepada Islam sebagai "ekstrem kanan" telah membangkitkan sikap radikalisme di dalam komunitas Islam.

Ketiga, masyarakat yang mengalami sekularisasi, dekadensi moral dan krisis kepemimpinan memantapkan keyakinat umat bahwa solusinya adalah Islam. Pergaulan bebas, free sex, aborsi, kenakalan remaja, bikini, lemahnya supremasi hukum (KKN), dan semakin tidak bermoralnya para pemimpin bangsa memberikan keyakinan bahwa sekularisasi telah gagal menjadi bagian dari kehidupan bangsa. Karena itulah, Islam adalah solusi[25] yang tepat dengan cara menerapkan syariat Islam secara *kaffah.* Radikalisasi yang tumbuh di kalangan Muslim adalah efek domino dari kebobrokan sistem sosial masyarakat yang yang sudah tidak lagi mengindahkan peraturan agama. Itu sebabnya, mereka yakin bahwa Islam mampu menyelesaikan semua problem masyarakat agar menjadi lebih Islami; tidak ada KKN, pergaulan antar remaja lebih

---

[4] *Ibid*

[5] Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-ormas Islam Garis Keras di Indonesia*, cet. 1. Jakarta: Teraju, 2002

Islami, dan tidak ada lagi perilaku tidak bermoral di bumi Indonesia.[6]

Keempat, radikalisasi juga dipengaruhi oleh penyebaran wacana dan gerakan Islam di Timur Tengah seperti; Hasan al-Bana, Sayyid Qutub, Muhamad Qutb (Ikhwanul Muslimin), Abu A'la al-Maududi (Jamaati Islami),Taqiyudin an-Nabhani (HizbutTahrir), Luthfi Sayyid (Takfir wal Hijrah) Hasan al-Turabi (National Islamic Front/NIF, Syaikh Abbasi Madani dan Ali Benhadj (FIS), Syeh Yasin (Hammas),Refah (Turki),Taliban (Afghanistan),Al-Mujahidin (Irak), Jam'iyah Ruhaniyah Mobarez (Iran), Hizbullah (Libanon), Wahabi (Arab Saudi), Hizb an-Nahdlah (Tunisia), al-Ikhwan (Suriah), dan seterusnya. [7]

Secara lebih jelas lagi, Hermann Frederick Eilts (1987) menunjuk-kan bahwa, kebangkitan Islam dimulai semenjak lengsernya Shah Iran Reza Pahlevi, yang kemudian ditandai dengan tampilnya Imam Khoemaini sebagai pemimpin revolusi Iran. Ditambah lagi, pada fase pertengahan terakhir 1970-an terjadi pergolakan di Iran, Mesir, Saudi Arabia, Syria, Pakistan, dan Afghanistan serta Asia Tenggara, yang menyadarkan Baral tentang bangkitnya "Islam militan" atau "kebangkitan Islam di bebragai belahan dunia.

Dalam kaitan ini, saya ingin mensitir pandangan Eric J Hobsbawm (1917) yang menyingkapkan bahwa kaum yang merasa dirinya tertindas secara ideologis akan melakukan perlawanan, meski dengan cara primitive sekalipun, menggunakan alat-alat sederhana sebagai senjata, atau senapan rakitan atau bom rakitan sendiri. Terorisme keluarag di Surabaya dan serangan teroris terhadap Menteri Koordinator Politik, Hukum, dan Keamanan Wiranto, adalah ramifikasi dari Islamisme radikal oleh kaum ''tertindas'' yang beraliran garis keras itu, dengan motif -motif teologis dengan tekanan mesianisme atau millenarianism yang kuat.

---

[6] AE Priyono, Fenomena Terorisme Agama dan Kebangkitan Neo-Fundamentalisme Islam di Indonesia Pasca Orde Baru, *Jurnal Demokrasi dan HAM*, Vol.3.No.1 Januari –April 2003, hal.6-34.

[7] Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-ormas Islam Garis Keras di Indonesia*, cet. 1. Jakarta: Teraju, 2002. Lihat Olivier Roy, *The Failure of Political Islam,* (London: I.B. Tauris & CoLtd,1994). Lihat, Azyumardi Azra, Pergolakan Politik Islam, Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme, Jakarta: Paramadina, 1996.

Kebangkitan Islamisme radikal ini oleh Gilles Kepel (1996) dianggap sebagai bagian dari gerakan bawah tanah guna mengislamkan kembali kehidupan dan tradisi keseharian dan mengorganisasikan kembali eksistensi individual sesuai dengan ajaran Kitab Suci.

Dari gambaran di atas, saya memprediksi di masa depan, aksi teror masih bisa marak lagi karena ideologisasi radikal dari kalangan Islamisme garis keras masih berlangsung, meski mereka hamper pasti terdeteksi oleh aparat BIN dan Densus 88. Pengalaman saya mengkaji serangan terorisme di Surabaya dan Thmarin Jakarta, makin meyakinkan saya bahwa aksi terror masih akan terjadi lagi di masa depan karena sel-sel teror itu patah tumbuh hilang berganti. Perlu langkah komprehensif dari seluruh pemangku kepentingan untuk mengatasi radikalisme bertopeng agama itu, yang menyudutkan kaum Muslim di mana-mana.***

PEREMPUAN DALAM KEMELUT SEJARAH: *TRIBUTE TO* NAWAL EL SAADAWI

Oleh Mohamad Asrori Mulky

SEJARAH perempuan adalah sejarah kelam yang diliputi diskriminasi dan eksploitasi. Penuh kepedihan dan penderitaan. Peran mereka di ruang publik dibatasi, bahkan dipinggirkan. Begitu juga dalam ruang domestik dipaksa oleh pekerjaan rumah tangga: kasur, dapur, dan sumur. Seluruh hidup mereka ditindas oleh budaya patriarki, kolonial negara dan agama.

Tulisan sederhana ini saya persembahkan untuk feminis Mesir Nawal El Saadawi yang wafat pada Minggu, 21 Maret 2021 lalu. Nawal menghembuskan nafas terakhir di usia 89 tahun. Usia yang tidak muda. Tapi buah penanya dalam bentuk karya fiksi dan non-fiksi akan lebih panjang dan abadi. Kita patut mengapresiasi "suara"-nya yang lantang menyuarakan hak-hak perempuan yang dibungkam oleh sejarah laki-laki.

Saya pertama kali mengenal Nawal lewat "Perempuan di Titik Nol" yang diterjemahkan dari "Women at Point Zero". Novel ini bercerita tentang seorang gadis bernama Firdaus yang dipaksa oleh keadaan untuk menjadi seorang pelacur. Firdaus mengingatkan saya pada Nidah Kirani, tokoh dalam novel "Tuhan Izinkan Saya Jadi Pelacur" karya Muhidin M. Dahlan.

Kedua novel itu memiliki kesamaan. Sama-sama mengangkat tema tentang eksploitasi tubuh perempuan yang dilakukan kaum laki-laki. Ya, Firdaus dan Nidah Kirani dipaksa jadi pelacur oleh keadaan yang menghimpitnya. Tokoh yang disebut pertama memilih jadi pelacur karena ulah orang-orang terdekatnya. Sementara yang kedua, kecewa dengan sekelompok orang yang "sok suci" yang membuat sejumlah aturan namun malah melanggar semua aturan itu.

Bila kita cermati secara seksama, kesewenang-wenangan, penindasan dan pelecehan dalam segala bentuk dan wujudnya

terhadap perempuan jamak terjadi di hampir semua peradaban. Sungguh sangat memperihatinkan memang. Prof. Quraish Shihab dalam "Wawasan Al-Qur'an" membeberkan sejumlah fakta yang memperlihatkan praktek keji terhadap perempuan terjadi pada peradaban Yunani, Romawi, India, China, bahkan Arab pra-Islam.

Yunani yang dikenal dengan pemikiran filsafatnya sempat menempatkan perempuan seperti barang dagangan yang dijualbelikan. Di kalangan elite mereka, perempuan disekap dalam istina-istana yang megah namun tidak memberi kebebasan. Begitu juga nasib perempuan di lingkup rumah tangga hanya menjadi pemuas nafsu suami. Mereka tidak memiliki hak-hak sipil. Bahkan hak waris pun tidak ada.

Nasib perempuan pada peradaban Romawi, China, India, bahkan pra-Islam juga tidak lebih buruk dari peradaban Yunani. Perempuan pra-Islam mengalami situasi yang sangat menyedihkan. Selain hal-hal (bentuk penindasan) yang sudah disebutkan pada peradaban Yunani, anak-anak perempuan sebelum kedatangan Islam dikubur hidup-hidup demi menjaga marwah dan martabat keluarga. Umar bin Khattab, Khalifah Kedua, pernah mengubur anak perempuannya hidup-hidup dan kemudian menyesalinya.

Di Era modern bahkan kontemporer pun pandangan negatif terhadap perempuan masih terlihat jelas sampai sekarang. Di dunia Islam misalnya, masih ada sekelompok orang mempersepsikan perempuan sebagai mahluk nomor dua—liyan dalam istilah Simone De Beauvoir. Mereka tidak boleh menjadi pemimpin, dilarang keluar rumah meski untuk pendidikan, tidak boleh muncul di ruang publik meski untuk aktualisasi diri, dan sejumlah larangan lainnya. Belum lagi kebijakan politik, ekonomi dan sosial yang merampas kebebasan dan hak-hak mereka.

Nawal dan Perempuan yang Tertindas

Nawal El Saadwi tidak bisa dipisahkan dengan nasib perempuan yang ditindas oleh sebuah sistem dan aturan baku yang bersifat patriarkis. Dia mencoba membongkar tabu agama yang merugikan perempuan namun justru dianggap menguntungkan bagi pihak laki-laki. Nawal menolak keras poligami. Meski praktek itu seolah mendapat legitimasi teks tapi menurutnya semangat Al Qur'an adalah monogami.

Isu poligami memang kerap menjadi isu paling seksi untuk diperbincangkan kapan pun dan di mana pun. Kita tidak bisa menutup mata, ada banyak orang berpoligami bukan untuk membantu dan meringankan beban wanita yang dinikahinya. Justru mereka memilih para gadis sebagai istri. Hal yang sesungguhnya bertentangan dengan cara Nabi Muhammad berpoligami. Nabi menikahi wanita-wanita yang usinya lebih tua dan memiliki banyak anak untuk dinafkahi.

Tubuh perempuan memang selalu menjadi daya tarik dan bisa mendatangkan keuntungan bagi mereka yang ingin memanfaatkannya. Dalam sistem ekonomi kapitalisme misalnya, tubuh perempuan dieksploitasi dalam bentuk iklan. Kemolekannya dipampang untuk menarik konsumen dan mendatangkan pundi-pundi uang yang berlipat.

Di Mesir, Nawal pernah mengkritik agen-agen kapitalisme semacam itu. Dia melihat potret perempuan memakai baju terbuka yang ditampilkan dalam bentuk iklan bukan untuk membebaskan perempuan, melainkan hanya untuk meraup keuntungan dari standar kecantikan yang diciptakan oleh kapitalisme global.

Anggapan bahwa perempuan hanya berurusan dengan masalah domestik dimanfaatkan oleh sejumlah perusahaan dengan menjadikan mereka sebagai tenaga kerja tambahan yang dapat digaji dengan murah, tanpa jaminan sosial dan hak-hak kerja lainnya. Dalam buku "Perempuan dalam Budayata Patriarki" Nawal melihat kapitalisme global yang menyusup ke hampir semua negara Islam telah membuat perempuan makin terpinggirkan. Seolah ingin memberi kebebasan dan kesetaraan kepada perempuan di ruang publik tapi justru sebaliknya.

Nawal dan Gema Perlawanan dari dalam Kubur

Nawal El Saadawi sudah wafat. Tapi suara perlawanannya yang nyaring akan terus bergema dari dalam kubur. Bahkan bisa jadi lebih nyaring dari sebelumnya. Mengingat para aktivis gender kini jumlahnya makin bertambah banyak, tidak hanya di negara-negara maju tapi juga di negara berkembang seperti Indonesia. Mereka getol berjuang melawan ketidakadilan dan penindasan terhadap kaum perempuan.

Dalam proses perjuangan itu, tentu saja, para aktivis gender, sedikit banyak, akan menyandarkan visi perjuangan dan

argumentasinya pada pemikiran Nawal. Dalam dunia kepengarangan, Nawal, tergolong penulis yang produktif dan mempengaruhi banyak pikiran manusia. Sedikitnya 40 buah buku yang sudah dia tulis, di antaranya *Memoirs of a Woman Doctor* (1958), *Women and Sex* (1972), *God Dies by the Niel* (1974), *The Hidden Face of Eve* (1979), *Women at Point Zero* (1983), dan *My Travels Around The World* (1991).

Buku-buku itu akan selalu menjadi bahan penelitian dan didiskusikan dari zaman ke zaman, dalam waktu yang cukup panjang. Selama ketidakadilan dan penindasan terhadap perempuan masih terjadi di muka bumi ini, maka saat itu pula pemikiran Nawal tetap relevan untuk dijadikan rujukan. Dan bersamaan itu pula suara Nawal El Saadawi makin nyaring menggem walau sudah berada di dalam kubur. Selamat jalan, Nawal....!***

GERAKAN ISLAM TRANSNASIONAL DALAM SOROTAN

Oleh **Mohamad Ridho Agung**

ORGANISASI gerakan Islam yang dikategorikan dalam gerakan Islam Transnasional dalam eai ini, secara umum adalah Gerakan Tarbiyah, Jamaah Tabligh, Salafi Wahabi, dan Hizbut Tahrir. Muhammad Ali Chozin menambahkan dua lagi gerakan Islam transnasional yaitu Ikatan Jamaah Ahlu Bait Indonesia (IJABI) yang merupakan organisasi yang menyebarkan ajaran Syiah dan organisasi Jemaat Ahmaadiyah pengikut Mirza Ghulam Ahmad. Karena gerakan organisasi Islam tersebut berkembang melampaui batas teritorial suatu negara. Diantara enam gerakan Islam transnasional di atas, gerakan Wahabi dan Hizbut Tahrir adalah gerakan Islam yang sangat progresif melakukan transformasi pemasaran ideologi melalui media sosial. Pada urutan ketiga diikuti oleh gerakan Islam Transnasional Tarbiyah.

Gerakan Wahabi dan Hizbut Tahrir sangat kreatif menggunakan media sosial untuk proses propaganda, perekrutan, pelatihan, perencanaan dan mengajak konsumen untuk hadir pada kajian atau daurah. Keaktifan dua gerakan tesebut, dalam menggunakan media sosial dapat kita lihat pada akun Facebook DPP HTI sebelum diblokir pasca pembubaran, misalnya dengan alamat "Hizbut Tahrir Indonesia" *fanpage* ini telah mendapatkan *like* sebanyak 58.267 orang. Pergerakan media sosial gerakan Wahabi dapat kita lihat melalui Yufid TV yang sudah memiliki 7.114 video ceramah agama dengan 375.636 penonton. Pada media sosial Instragram gerakan Salafi Wahabi juga memiliki akun, pengikut dan kiriman yang sangat banyak. Sedangkan akun media sosial Intragram gerakan Islam nasional berjumlah lebih sedikit dan kurang aktif. Untuk melihat perbandingannya dapat kita telusuri dalam tabel sebagai berikut;

Tabel 1.1 Pergerakan berbagai gerakan Islam di media sosial Instragram

No	Nama Akun	Kiriman	Follower	Keterangan
1	Menebar Kajian Sunnah	4.932	1,5m	
2	Muslim.Or.Id	2.583	347k	
3	Rumasyho	939	219k	
4	Salafiyyun	2995	91,3k	
5	FFKA Yogyakarta	270	1997	
6	Ikhwan Medan	1947	70,6k	
7	FSLDK	1495	27,3k	
8	KAMMI	700	11,7k	
9	IMM Indonesia	470	7757	
10	PP IPNU	100	13,7k	
11	PB PMII	279	7995	
12	KMNU Pusat	2579	24,9k	
13	PB HMI	51	3931	
14	KMT UGM	190	771	Akun kajian Islam Resmi FT UGM
15	Forum Muslimah Teknik	117	450	
	UGM			
16	JS UGM	559	5783	LDK Resmi
				UGM
17	Kemuslimahan JS UGM	97	799	
18	KMNU UGM	670	3701	
19	IMM UGM	140	1147	
20	Mahad Umar bin Khattab jogja	500	10,3k	
21	FSLDK jogja	330	1756	
22	Muslimah FSLDK jogja	300	1987	
23	Yuk Kajian Sunnah	239937	86,3k	

Kontestasi gerakan Islam nasional dan transnasional dalam mempengaruhi masyarakat luas juga terjadi dalam arena media sosial. Berdasarkan data dari tabel di atas dapat ditarik kesimpulan sederhana bahwa pergerakan di media sosial sebagai pemanfaatan teknologi modern lebih duluan dimulai oleh gerakan Wahabiyyah. Pemanfaatan media sosial sebagai strategi pemasaran modern digunakan oleh gerakan berbagai Islam agar mudah untuk memobilisasi secara cepat konsumen dalam jumlah besar. Gerakan Islam Salafi Wahabi tampil sebagai gerakan yang sangat aktif dan progesif dalam penggunaan media cetak dan media online. Media sosial tersedia untuk semua kalangan masyarakat dan juga tersedia untuk pengkhususan berbagai wilayah di Indonesia. Secara umum informasi yang disampaikan pada banyak akun tersebut bersisi

info kajian, bimbingan praktis keagamaan Islam dan produk yang diperjual-belikan.

Gerakan ini juga memasarkan Ideologinya di berbagai perguruan tinggi dengan tujuan menjadikan mahasiswa sebagai target konsumen utama. Secara ideologis gerakan ini berorientasi pada penegakan kembali masyarakat *salaf*. Bagi mereka Islam pada masa *salaf* merupakan ajaran Islam yang paling sempurna, masih murni dan bersih dari campuran hal yang dipandang mengotori ajaran Islam. Ideologi gerakan sangat menekakankan pada tauhid dan pemberantasan berbagai tradisi yang mereka anggap tidak sesuai dengan ajaran Islam seperti; takhayul, bid'ah, khurafat (TBC). Gerakan ini mengadopsi pemahaman Qur'an dan Hadits secara tektualis atau *harfiyah*. Sebenarnya generasi Islam periode yang mereka sebut dengan generasi *salaf* hanya merepresentasikan dan tanpa data bukti ilmiah dan konkrit. Oleh karena itu, masih menuai perdebatan terhadap siapakah kategori generasi *salaf* yang sebenarnya.

Gerakan Islam transnasional selain bertarung memperebutkan massa di masyarakat luas juga berkembang di perguruan tinggi negeri ataupun swasta. Salah satu struktur masyarakat yang menjadi objek gerakan adalah mahasiswa, khususnya mahasiswa perguruan tinggi umum. Alasan gerakan Islam transnasional menjadikan kalangan terdidik sebagai objek pemasaran ideologi, karena mahasiswa mempunyai peluang lebih besar untuk menduduki tempat strategis di masyarakat maupun di pemerintahan. Sehingga mereka dapat dikader untuk menyebarkan ideologi secara lebih masif. Berbagai gerakan Islam transnasional dan nasional menjadikan lembaga pendidikan sebagai wadah untuk melaksanakan kaderisasasi ideologi. Dalam hal ini, pendidikan digunakan menjadi lahan yang subur bagi semua pihak dalam mewujudkan kepentingan masing-masing kelompok.

Fenomena keberagamaan mahasiswa di perguruan tinggi memproduksi lima aspek penting yaitu aspek mistikal, ritual, intelektual, sosial dan aspek ideologi yang didistribusikan kepada mahasiswa.[32] Aspek Ideologi mempengaruhi cara pandang seseorang terhadap suatu gagasan visi yang komprehensif. Ideologi merupakan sekumpulan ide, sistem nilai dan keyakinan yang diterima atau diyakini oleh suatu kelompok masyarakat tertentu dan menjadi landasan dalam berperilaku. Sebagaimana ideologi dalam politik bertujuan menawarkan sistem pemikiran abstrak

yang diterapkan pada masalah publik, sehingga konsep tersebut menjadi inti dari politik. Secara implisit setiap pemikiran organisasi politik mengikuti sebuah ideologi. Adapun pada tataran eksplisit ideologi dalam berpolitik hanya terletak pada tataran pemikiran.[34] Oleh karena itu, setiap gerakan keagamaan transnasional berimplikasi memiliki pengaruh pada bidang politik karena setiap organisasi keislaman di kampus mengarahkan perubahan mahasiswa kepada tujuan ideologi tertentu, dengan segenap implikasi sosial-politiknya.

Kepustakaan

Aceng Abdul Aziz, *Islam Ahlussunah Waljamaah: Sejarah, Pemikiran dan Dinamika NU di Indonesia* (Jakarta: Lembaga Pendidikan Ma'arif Nahdatul Ulama, 2015), 120-127.

Muhammad Ali Chozin, "Strategi Dakwah Salafi di Indonesia", *Jurnal Dakwah* 17, No. 1 (2013):3.

Ahmad Syafi'i Mufid, *Perkembangan Paham Keagamaan Transnasional di Indonesia* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementrian Agama, 2011),3.

Nafi' Muthohirin,"Radikalisme dan Pergerakannya di Media Sosial," *Jurnal DOI* 10, No. 18 (2015): 251-250.

Dikutip dari akun Facebook resmi DPP HTI, pada hari Minggu (13/12.16), pukul 09.00 WIB.

Dikutip dari Youtube, pada hari Minggu (5/11/2017), pukul 09:15 WIB.

Zainal Arifin,"Kepemimpinan Spiritual Dalam Tradisi Jamaah Tabligh, Strategi Kebudayaan Kiai dalam Membentuk Perilaku Religius Di Pondok Pesantren al-Fatah Temboro Magetan Jawa Timur" (*Disertasi*, Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016), 96-97.

Imaddun Rahmat. Arus baru Islam Radikal: Transisi Revivialisme Islam Timur Tengah ke Indonesia (Jakarta: Erlangga, 2005), 3.

Masykur, "Fenomena Perpindahan Orang NU Ke Komunitas HTI

Di Serang Banten," dalam *Dialetika Teks Suci Agama: Strukturasi Makna Agama Dalam Kehidupan Masyarakat*, ed. Irwan Abdullah (Yogayakarta: Pustaka Pelajar Dan Sekolah Pascasarjana UGM, 2008), 170-173.

Zainal Arifin,"Kepemimpinan Spiritual Dalam Tradisi Jamaah Tabligh,
Strategi Kebudayaan Kiai dalam Membentuk Perilaku Religius Di Pondok Pesantren al-Fatah Temboro Magetan Jawa Timur" (*Disertasi*, Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016), 96-97.

DAFTAR PUSTAKA

Acemoglu, D. & Robinson, J.A. 2012. *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity and Poverty*. USA: Profile Books.

Bdk. Alberto Toscano, *Fanaticism: on the Uses of an Idea* (London: Verso, 2010).

Bdk. Christopher Watkin, *Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou*, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux (Edinburg: Edinburg University Press, 2011).

Brackman, C. Arnold. *Indonesian Communism,* New York: Frederick A. Praeger, 1963.

Budi Hardiman, F. 2009, *Kritik Ideologi: Menyingkap Bersama Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jurgen Habermas*, Jakarta: Kanisius.

Catherine Keller dalam *God and Power: Counter-Apocalyptic Journeys* (Minneapolis: Fortress Press, 2005),

Christopher S Goto- Jones, 2005, *Political Philosophy in Japan*, Nishida, The Kyoto School, and Co-Prosperity, Routledge, London and New York.

Dakhidae, Daniel. 2003, *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama

Daniel Dhakidae "Memahami Rasa Kebangsaan dan Menyimak Bangsa Sebagai Komunitas-komunitas Terbayang" dalam pengantar edisi Indonesia untuk buku Ben Anderson, 2001, *Imagined Communities*, diterbitkan atas Kerjasama INSIST.

Daniel Dhakidae, "Memahai Rasa Kebangsaan dan Menimak Banfsa Sebagai Komunitas-komunigas Terbayang" pengantar buku Ben Anderson *Imagined Communities* edisi Indonesia, 2001, Insist Press.

Daniel Dhakidae, 1999, "Partai-partai Politik Indonesia, Kisah Pergerakan dan Organisasi dalam Patahan-patahan Sejarah" dalam Litbang Kompas, *Partai-partai Politik Indonesia, Idelogi, Strategi, dan Program*, Penerbit Kompas, Jakarta.

Daniel Dhakidae, *Cendekiawan dan Kekuasan dalam Negara Orde Baru*, Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 2003.

Diamond, P.H. & Kotler, S. 2012. *Abundance: The Future is Better than You Think*. New York: Free Press.

Driyarkara, N. (2006). *Karya Lengkap Driyarkara: Esai-Esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsanya*, A. Sudiarja, et.al. (ed.). Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Durkheim, E. 1992/1867. -Review of *Guyau"s L"irreligion de l"avenir*. Trans. A. Giddens. In *Emile Durkheim: Selected Writings*, ed. A. Giddens. New York: Cambridge University Press.

Eagleton, T. 2005. *Holy Terror*. USA: Oxford University Press.

Fakih, Mansour. 2011, *Jalan Lain: Manifesto Intelektual Organik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Forum Demokrasi (Democratic Forum): An Intellectuals' Responses to the State and Political Islam, http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika/article/view/825. Jurnal Studia Islamika, Vol 2, No 4 (1995).

Franz Magnis-Suseno, "Ledakan Bom di Bali: Etika Hidup Bersama Masyarakat Plural", dalam Thomas Hidya Tjaya & J. Sudarminta (ed.), *Menggagas Manusia sebagai Penafsir* (Yogyakarta: Kanisius, 2005.

G.W.F. Hegel, *Faith and Knowledge*, terj. Walter Cerf & H.S. Harris (New York: State University of New York, 1977).

Geertz, C. 1966/1993. *"Religion as a cultural system"*. Dalam C. Geertz: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, pp.87-125. Illinois: Fontana Press.

Geertz, C. 1968. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press.

Haidt, J. 2012. *The Righteoous Mind: Why Good People are Divided by Politics andReligion*. New York: Vintage Books.

Harvey, David. 2020. Anti-Capitalist Politics in the Time of COVID-19. Diakses pada 2 April 2020. https://jacobinmag.com/2020/03/david-harvey-coronavirus-political-economy-disruptions/

Hirschi, Caspar. 2012. The Origins of Nationalism: an Alternative History from Ancient Rome to Early Modern Germany. Cambridge: Cambridge University Press.

Honsbawm, E. 2007. *Globalization, Democracy and Terrorism.* London: Little, Brown. Klein, N. 2007. *The Shock Doctrrine: The Rise of Disaster Capitalism.* New York: Henry Holt and Company.

Hossain, Ishtiaq. 2012. The Organization of Islamic Conference (OIC): Nature, Role, and The Issues dalam Journal of Thirld World Studies. Vol. 29, No. 1. Hlm. 287-314.

Husodo, Purwo, dkk. *Gerakan Sosial di Residen Jambi pada Awal Abad XX.* Padang: Universitas Andalas, 2000.

Immanuel Kant, *Religion and Rational Theology*, terj. Allen W. Wood & George Di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Jacques Derrida, "Faith and Knowledge: the Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone", dalam Jacques Derrida & Gianni Vattimo, Religion (Stanford: Stanford University Press, 1998), 5.
Jejak Pergumulan Engels dengan Sejarah Peradaban Islam, 8 FEBRUARI 2021
John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1997).
K.G. Tregonning, 1964, *A History of Modern Malaya*, David McKay Company, Inc., New York, hlm. 280- 281.
Kartodirdjo, Sartono. *Pemberontakan Petani Banten 1888.* Jakarta: Pustaka Jaya, 1984.
Khaled Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: Serambi, 2001).
Kompas, Senin, 18 November 2002.
Korver, A.P.E. *Sarekat Islam Gerakan Ratu Adil.* Jakarta: 1982.
Kuntowijoyo. *Radikalisasi Petani.* Yogyakarta: Bentang, 1993.
Kuttner, R. 2007. *The Squandering of America: How our Politics Undermines OurProsperity.* New York: Knopf.
Latif, Y. 2009. *Menyemai Karakter Bangsa: Budaya Kebangkitan Berbasis Kesasteraan*. Jakarta: Kompas.
Latif, Y. 2011. *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*,. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
Latif, Y. 2014. *Mata Air Keteladanan: Pancasila dalam Perbuatan*. Bandung: Mizan.
Latif, Y. 2015. *Revolusi Pancasila*. Bandung: Mizan.
Lickona, T. 1991. *Educating for character. New York*: Bantam Books.
Lickona, T. 2011. -Introduction, dalam K. Ryan, et.al. (eds.) *Happiness and Virtue, Beyond East and West: Toward A New Global Responsibility*. Tokyo: Tuttle Publishing.
Makalah Prof. Agussalim Sitompul tentang, Refleksi 63 Tahun Perjalanan HMI: Mendiagnosa Lima Zaman Perjalanan HMI, disampaikan pada LK-II HMI Cabang Malang Tahun 2010.
Marius H. Jansen, 1983, *Jepang Selama Dua Abad Perubahan*, Gadjah Mada University Press dan Yayasan Obor Indonesia, hlm. 60-61.
Mark C. Taylor, *Altarity* (Chicago: the University of Chicago Press, 1987.
McVey, T. Ruth, *Kemunculan Komunisme Indonesia,* Jakarta: Komunitas Bambu, 2010.
Michel Foucault dalam Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller (eds.), 1991, *The Foucault Effect, Studies in Govermentality*, The University of Chicago Press.
Muthahhari, Murtadha. 2012, *Masyarakat dan Sejarah*, Yogyakarta: Rausyanfikr Institute.

Muttalib, A. Jang. *Suatu Tinjauan Mengenai Beberapa Gerakan Sosial di Jambi pada Perempatan Pertama abad ke 20,* Jakarta: Jurnal Prisma

Naomi Klein, *The Shock Doctrrine: The Rise of Disaster Capitalism*. New York: Henry Holt and Company, 2007.

Onghokham. *Rakyat dan Negara.* Jakarta: LP3ES dan SH, 1983.

Patrick Tort, *Marx et le problème de l'idéologie* (Paris: Harmattan, 2006).

Perry Anderson, "Max Weber and Ernest Gellner: Science, Politics, Enchantment", dalam Perry Anderson, *A Zone of Engagement*, 1992, Verso, London, New York.

Perry Anderson, "Max Weber and Ernest Gellner: Science, Politics, Enchantment", dalam Perry Anderson, *A Zone of Engagement*, Verso, London, New York, 1992.

Prasetyo, Eko. 2003, *Islam Kiri; Jalan Menuju Revolusi Sosial,* Yogyakarta: Insist Press.

Putnam, R. 2000. Bowling Alone: *The Collapse and Revival of American Community*. NewYork: Simon and Schuster.

Quentin Meillassoux, *After Finitude:an Essay on the Necessity of Contingency*, terj, Ray Brassier (London: Continuum).

Quranshi, Jahanzeeb. 2019. The Hajj: Crowding and Congestion Problems for Pilgrims and Hosts dalam Rachel Dodds and Richard Butler (eds.) Overtourism: Issues, realities and solutions. Munchen, Wien: De Gruyter Oldenburg.

Rakawi Prapañca dari Majapahit, *The Nagara-Kertagama*,terjemahan Theodore G.Th. Pigeaud, Ph.D. Leyden, The Hague-Martinus Nijhoff, 1960, hal.19. Naskah asli bahasa Jawa Kuna hal. 13.

Rex Mortimer, Indonesian Communism under Sukarno, *Ideology and Politics*, 1959 -1965.

Robert D. Lee, *Mencari Islam Autentik: Dari Nalar Puitis Iqbal hingga Nalar Kritis Arkoun*, terj. Ahmad Baiquni (Bandung: Mizan, 2000), Bab 3.

Roy, Arundhati. 2020. The Pandemic is a Portal. Diakses pada 4 April 2020. https://www.ft.com/content/10d8f5e8-74eb-11ea-95fe-fcd274e920ca

Samuel, J. 2008. *Kasus Ajaib Bahasa Indonesia*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia,Jakarta.

Slavoj Žižek, On Belief (London & New York: Routledge, 2001.

Soleimani, Kamal. 2016. Islam and Competing Nationalisms in the Middle East, 1876-1926. New York: Palgrave MacMillan.

Spengler, O. 1991. *The Decline of the West*. New York: Oxford University Press. Stenner, K. 2005. *The Authoritarian Dynamic*. New York: Cambridge University Press.

Sukarno An Autobiography, As Told to Cindy Adam, 1965, The Hobbs - Merrill Company, Inc. A Subsidiary of Howard W. Sams&Co, Inc., Publishers, Indianapolis, Kansas City, New York.

Suter, K. 2003. *Global Order and Global Disorder: Globalization and the Nation State*. London: Praeger.

Tim Redaksi LP3ES. 2007, *Api Dilawan Air: Sosok dan Pemikiran Munir*, Jakarta: LP3ES.

Toynbee, A.J. 1947. *A Study of History.* London: Oxford University Press.

Vredenbregt, Jacob. 1962. The Haddj: Some of its Features and Functions in Indonesia dalam Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde 118.

Wahib, Ahmad. 1995, *Pergolakan Pemikiran Islam*, Jakarta: LP3ES.

Wibowo Satrio, Hariko. 2009, *Pemikiran Lafran Pane Tentang Intelektual Indonesia*, Skripsi.

William James, *Perjumpaan dengan Tuhan: Ragam Pengalaman Religius Manusia*, terj. Gunawan Admiranto (Bandung: Mizan, 2004).

Zed, Mestika. *Kepialangan Politik dan Revolusi: Palembang 1900-1950,* Jakarta: LP3ES, 2003.

Zed, Mestika. *Pemberontakan Komunis Silungkang 1927.* Yogyakarta: Syarikat Indonesia, 2004.

INDEKS

Abdurrahman Wahid, v, vi, ix, xi, xiii, 1, 9, 127, 140, 185, 244, 259, 260, 269, 270, 272, 392, 428, 429, 441, 442, 446, 448
Abubakar Aceh, 30
Achmad Soebardjo, 205
Ade M Wirasenjaya, xiv, 295
Adrian Perkasa, xiv, 303, 463
Agus Salim, 26, 36, 370
Ahmad Baso, 37
Ahmad Najib Burhani, xiv, 285, 459
Ahmad Suaedy, vi, xii, 241, 442
Ahmad Zainul Hamdi, xv, 329, 443
Airlangga Pribadi Kusman, 277
Andar Nubuwo, vi
Andre Malraux, 1, 65
Anthony Reid, 43
Arnold Toynbee, 210, 221
Arung Palakka, 52
Azyumardi Azra, x, 115, 424, 450
B Herry Priyono, xi, 173, 452
Bandung Mawardi, xiv, 299, 461
Budhy Munawar-Rachman, x, 109, 440
Burhanuddin Muhtadi, xiii, 263, 277, 278, 457
Buya Hamka, 27, 28, 29, 33
Calvin Klein, 175
Cassius Clay, 18
Cat Stevens, 18
Chairil Anwar, 65
Choudry Muddabbir Husein, 32
Daniel Dhakidae, x, 77, 79, 80, 82, 84, 86, 95, 97, 270, 413, 449
DI/TII, 141, 253, 258
Diponegoro, 51
Djohan Effendi, vi, ix, 25, 140, 432, 434, 436, 437
Edward Said, 50, 288
Fejrian Yazdajird Iwanebel, xv, 351, 465
Filep Karma, 364
Francis Bacon, 238
Francisco Panizza, 263
Fridiyanto, xv, 339, 347, 465
Ghia Nodia, 55
Goenawan Mohamad, x, 57, 61, 65, 147, 425, 447
Gus Dur, v, 18, 57, 58, 59, 63, 139, 184, 185, 186, 187, 244, 260, 261, 269, 270, 271, 272, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 364, 365, 366, 392, 424, 428, 429, 430, 431, 441, 446, 466
H.A. Muntaha Mansur, xvi, 369
Habib Luthfi, 10
Hairus Salim, vi, xi, 139, 441
Hariman Siregar, 14, 424, 425
HARIMAN SIREGAR, ix, 13
Harvey Cox, 116
Hasan Basri, 140
Hengki Ferdiansyah, xv, 335, 464
Herdi Sahrasad, iv, vii, xiii, 269, 273, 424, 427, 463
HMI, v, xvi, 146, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 385, 415, 425, 434, 461, 467, 468
HTI, xv, 35, 36, 335, 336

Husin bin Said, 66
Husodo, 339, 345, 414
Ignas Kleden, x, xii, 73, 235, 449
Islam Nusantara, 442
Iwa Koesoemasoemantri, 206
Jalaluddin Rakhmat, ix, 17
Jamal Abdul Naser, 31
Jang A. Muttalib, 339, 342, 345
Jeffrey Lang, 18, 22, 445
John Galsworthy, 57
John Hick, 110, 111
Jokowi, 444
Juwono Sudarsono, x, 69, 424, 448
Karen Stenner, 203
Karl Polanyi, 295
Karl Rahner, 110
Kasman Singodimedjo, 206
Ki Hadjar Dewantara, 206, 223
Korver, 339, 340, 342, 343, 344, 346, 415
Liah Greenfeld, 55
Lim Koen Hian, 206
Mahatma Gandhi, 57
Majelis Mujahidin Indonesia, 35
Maria Ulfa Santoso, 204
Masyumi, 14, 31, 37, 38, 184, 269, 271, 372, 384, 434, 435
Mattulada, 43
Max Weber, 77, 78, 103, 178, 264, 416
Mochtar Pabottingi, ix, x, 43, 49, 313, 317, 323, 446
Muhamad Ali, xi, 135, 455
Muhammad Al-Fayyadl, xvi, 379, 393, 468
Muhammad Ali, 18, 454
Muhammad bin 'Abd al-Wahhab, 115
Muhammad Kamarullah, xv, 355, 467
Muhammad Natsir, 31
Muhammad Nazaruddin, 75
Muhammad Yamin, 90, 91, 202, 210
Muhammadiyah, v, 27, 28, 36, 145, 187, 318, 331, 384, 385, 433, 437, 445, 457, 460, 461
Murad Hofmann, 23
Mussolini, 237, 282
Mustofa Bisri, 439
Nabi Muhammad, 430
Nahdlatul Ulama, 9, 127, 183, 241, 329, 379, 380, 381, 382, 424, 428, 429, 432, 439, 442, 444, 445, 446, 468
Najib Kailani, 441
Nakamura, 184, 185, 186
Noam Chomsky, 50
NU, v, ix, xii, xvi, 35, 36, 37, 38, 47, 127, 145, 183, 184, 185, 186, 187, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 269, 271, 272, 329, 330, 331, 332, 333, 379, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 428, 429, 430, 441, 445, 446, 457, 463, 464, 465, 468
Nurcholish Madjid, v, vi, ix, xiii, 13, 112, 259, 269, 271, 274, 275, 376, 377, 424, 440, 458, 463
Oswald Spengler, 210, 221
Piagam Jakarta, 37, 38, 252, 257
Pierre Manent, 55
PII, 13, 431, 435
PKI, 13, 14, 57, 260, 275, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 387, 388, 389, 390, 392, 434
Prawoto Mangkusasmito, 14
Radjiman Wediodiningrat, 204, 205, 206
Ranggawarsita, 66
Rasullulah SAW, 9
Ratno Lukito, xi, 131, 453, 454

Rechtsstaat, 43, 44, 45, 47
Rifqi Fairuz, xv, 363, 466
Robert Putnam, 208
Robison, 176, 177, 179, 180
Rocky Gerung, xi, 149, 155, 270, 425, 452
Romo Mangun, 58
Rupert Emerson, 55, 200
S. Takdir Alisjahbana, 65
Sabiq Carebesth, xv, 325, 328, 464
Saiful Mujani, xiii, 251, 456, 457
Salahuddin Wahid, ix, 35, 445, 446
Samuel Huntington, 351
Sartono Kartodirdjo, 299, 300, 301, 342
Soedjatmoko, iii, iv, v, vi, vii, 1, 9, 10, 11, 66, 276, 300, 301, 325, 326, 327, 328, 424, 461
Soeharto, 428, 444
Soekarno, 31, 78, 79, 80, 88, 89, 90, 94, 102, 105, 106, 107, 150, 195, 197, 205, 206, 208, 213, 225, 253, 390, 392, 424, 428, 434, 435
Soenarjo Mangoenpoespito, 204
Subchan ZE, 385, 386, 390, 391, 392
Sunan Kalijaga, 434, 437, 442
Tibi, 49, 50
UGM, 424, 432, 441
UIN Sunan Kalijaga, 424, 441, 442
UIN Syarif Hidayatullah, v, 427
Ulil Abshar-Abdalla, xi, 119
Utomo Dananjaya, vi, ix, 39, 424, 431
Vedi R Hadiz, xiii, 247
Wahid Hasyim, 30, 31, 38, 386, 428, 430, 445, 446, 459
Wahyudi Akmaliah Muhammad, 313
Wiranatakoesoema, 206, 305
Yahya Pintor, 27
Yoon Hwan Shin, 177
Yudi Latif, vi, xi189, 438
Yusuf Wibisono, 31
Zafrullah Khan, 30, 31

PARA PENULIS

KH ABDURRAHMAN WAHID atau **GUS DUR**, seorang guru bangsa, mantan Presiden RI dan tokoh pembaharu Islam terkemuka. Beliau berkacamata dan hobi/doyan membaca seperti ayahnya, KH Abdul Wahid Hasyim. Kiai Wahid Hasyim menurut Greg Barton dalam Biografi Gus Dur: *The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid* (2002) belajar di madrasah ayahnya di Tebuireng dan pernah belajar di Makkah sebelum terjun ke dunia perpolitikan masa Soekarno.

Meski tak sekolah macam Hollandsche Inlandsche School (HIS), Kiai Wahid Hasyim bisa menguasai bahasa Barat sehingga memperluas cakrawala bacaannya. Nyai Nafiqah—seorang keturunan priayi dan berharap anaknya jadi orang kota ketimbang menghabiskan hidup di pesantren—pernah meminta seorang manajer perkebunan Eropa mengajari Wahid Hasyim bahasa Inggris dan Belanda. Tak heran, selain bahasa Arab dan pelajaran agama Islam, Wahid Hasyim pun akhirnya bisa berbahasa Inggris dan Belanda. Aktif seperti ayahnya dan mempunyai wawasan luas, Gus Dur sebagai pimpinan NU di masa Orde Baru adalah salah satu oposisi terkuat rezim Soeharto.

Setelah Soeharto tumbang, Gus Dur sempat menjadi presiden sebentar sebelum dilengserkan secara politis oleh DPR. Dari perkawinannya dengan Sinta Nuriyah, Gus Dur dikaruniai empat putri, yaitu Zannuba Ariffah Chafsoh Wahid alias Yenni Wahid, Alissa Qotrunnada Wahid, Anita Hayatunnufus Wahid, dan Inayah Wulandari Wahid. Gus Dur lahir pada 7 September 1940 di Jombang, Jawa Timur.

Memiliki nama asli Abdurrahman Addakhil. Dia adalah putra sulung dari KH Wahid Hasyim dan cucu dari KH Hasyim Asy'ari, pendiri Nahdlatul Ulama. Dari pihak Ibu, Gus Dur merupakan cucu dari KH Bisri Sansuri, pendiri Pondok Pesantren Denanyar, Jombang, Jawa Timur. Gus Dur pertama kali belajar mengaji dengan

sang kakek, KH Hasyim Asy'ari. Di usia 5 tahun, Gus Dur sudah bisa membaca Al-Qur'an. Selepas lulus sekolah Dasar, Gus Dur dikirim orang tuanya untuk sekolah di Sekolah Menengah Ekonomi

Pertama (SMEP) di Gowongan. Di saat yang sama dia juga ngaji di Pondok Pesantren Krapyak, Yogyakarta.

Gus Dur memiliki kegemaran membaca yang luar biasa. Buku- buku karya Ernest Hemingway, John Steinbach, Will Durant, hingga buku Lenin berjudul What Is To be Done tamat dia baca. Selesai dari SMEP, Gus Dur melanjutkan ke Pondok Pesantren Tegalrejo, Magelang, Jawa Tengah selama dua tahun lalu ke Pondok Pesantren Tambak Beras di Jombang. Di usia 22 tahun, Gus Dur diberangkatkan untuk menunaikan ibadah haji ke tanah suci. Setelah itu Gus Dur dikirim belajar ke Al-Azhar University, Kairo, Mesir, Fakultas Syari'ah (Kulliyah al-Syari'ah) dari tahun 1964 sampai 1966, lalu ke Universitas Baghdad, Irak, Fakultas Adab Jurusan Sastra Arab pada 1966 hingga selesai Sarjana (Lc) 1970, tesis Masternya di Universitas Bahgdad belum selesai karena dosen promotor/ pembimbingnya keburu meninggal dunia dan tak ada yang bisa menggantikannya. Lalu dia pergi ke Belanda untuk meneruskan pendidikannya, guna belajar di Universitas Leiden, tetapi kecewa karena pendidikannya di Baghdad kurang diakui di sini. Gus Dur lalu ngembara ke Jerman dan Prancis/Eropa setahun sebelum kembali ke Indonesia pada 1971

KH Abdurrahman Wahid (Gus Dur,kedua dari kiri),Akbar Tanjung, Megawati Soekarnoputri, Wiranto, Try Sutrisno, dan Hariman Siregar berfoto bersama setelah acara makan siang di kediaman mantan wakil presiden Try Sutrisno, Menteng, Jakarta Pusat (01/06/2005).

Gus Dur kembali ke Jakarta dan bergabung dengan Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES), organisasi yang terdiri dari kaum intelektual Muslim progresif dan sosial demokrat. LP3ES mendirikan majalah *Prisma* di mana Gus Dur menjadi salah satu kontributor utamanya dan sering berkeliling pesantren dan madrasah di seluruh Jawa. Saat inilah dia memprihatinkan kondisi pesantren karena nilai-nilai tradisional pesantren semakin luntur akibat perubahan dan kemiskinan pesantren yang ia lihat. Abdurrahman Wahid meneruskan karirnya sebagai jurnalis, menulis untuk *Tempo* dan *Kompas.* Artikelnya diterima baik dan mulai mengembangkan reputasi sebagai komentator sosial.

Dengan popularitas intelektualnya itu, Gus Dur mendapatkan banyak undangan untuk memberikan kuliah dan seminar, sehingga dia harus pulang-pergi Jakarta dan Jombang. Pada 1974, Gus Dur mendapat pekerjaan tambahan di Jombang sebagai guru di Pesantren Tambakberas. Satu tahun kemudian, Gus Dur menambah pekerjaannya dengan menjadi Guru Kitab Al-Hikam.

Pada 1977, dia bergabung di Universitas Hasyim Asy'ari sebagai Dekan Fakultas Praktik dan Kepercayaan Islam, dengan mengajar subyek tambahan seperti pedagogi, syariat Islam, dan misiologi. Setelah kembali ke tanah air, Gus Dur tak lantas berkiprah di Kepengurusan Nahdlatul Ulama. Ia lalu diminta berperan aktif menjalankan NU tapi ditolaknya.

Namun, Gus Dur akhirnya menerima setelah kakeknya, KH Bisri Syansuri, membujuknya. Karena mengambil pekerjaan ini, Gus Dur juga memilih pindah dari Jombang ke Jakarta. Baru pada 1984, Gus Dur berkiprah di NU hingga menjabat Ketua Umum Tanfidziyah sampai tahun 2000 atau tiga periode.

Kekuasaan bukan Segalanya: *Setelah tidak lagi di istana negara, Gus Dur dan Rizal Ramli tertawa lepas, keduanya berpihak pada kepentingan rakyat bawah, memperjuangkan cita-cita Proklamasi 1945 demi kemanusiaan.*

Pada 1999, Gus Dur terpilih sebagai Presiden ke-4 RI secara demokratis menggantikan Bacharuddin Jusuf Habibie. Gus Dur menjabat hingga Mei 2001. Dia dikenal sebagai presiden yang humanis dan juga humoris. Tak heran jika hingga saat ini banyak buku-buku yang tentang koleksi humor ala Gus Dur. Gus Dur meninggal dunia pada 30 Desember 2009 di Rumah Sakit Cipto Mangunkusumo (RSCM) Jakarta di usia 69 tahun.

Abdul Moqsith Ghazali (2018) yang juga dikenal dekat dengan Gus Dur dalam sebuah kesempatan menuturkan bahwa dahulu Gus Dur ditawari umur 90 tahun oleh malaikat. “Buat apa sih umur panjang-panjang, yang sedang saja lah 69 tahun. Akhirnya benar Gus Dur wafat pada usia tersebut,” ungkap Moqsith Ghazali saat mengisi forum ilmiah tentang moderasi Islam di Bogor, Jawa Barat pada 2018 lalu.

GURU BANGSA: Gus Dur dan Cak Nur, tertawa berderai, dua cendekiawan yang jadi teladan bagi masyarakat kita.

Kisah Gus Dur tersebut muncul ketika Moqsith Ghazali juga menjelaskan riwayat salah seorang sahabat Nabi Muhammad, Sa'ad bin Abi Waqash. Ketika itu sahabat Sa'ad didatangi malaikat pada umur 42 tahun dan ingin mencabut nyawanya. Seketika sahabat Sa'ad protes kepada malaikat, karena anak-anaknya yang masih kecil. Akhirnya, sahabat Sa'ad berdoa meminta kepada Allah dan diberikan umur panjang. Dikabulkan oleh Allah, 84 tahun baru meninggal. Kuburan sahabat Sa'ad berada di Kota Guangzhou, Tiongkok (China) dan ramai diziarahi banyak orang dari mancanegara.

Gus Dur meninggal setelah beberapa hari dirawat di RSCM Jakarta. Baik dalam kondisi dirawat dan setelah kepergiannya, orang-orang tidak pernah berhenti mengunjungi Gus Dur. Bahkan, padatnya pentakziah yang tidak terhitung jumlahnya dari berbagai daerah di Indonesia turut mengantar jenazah putra sulung KH Wahid Hasyim tersebut ke tempat peristirahatan terakhir di kompleks makam keluarga Tebuireng, Jombang. Tebuireng saat itu tumpah ruah penuh dengan orang-orang yang ingin menyaksikan proses dikebumikannya Gus Dur. Pesantren Tebuireng penuh dan sesak. Begitu juga jalanan utama di depan pesantren terlihat manusia berbondong-bondong ingin ikut mengantar Gus Dur. Di luar sana, tidak hanya teman-teman Muslim yang memadati masjid, musholla, dan majelis-majelis untuk mendoakan Gus Dur, tetapi

juga teman-teman dari agama Konghucu, Katolik, Kristen, Hindu, dan Budha turut meramaikan rumah ibadah masing- masing untuk mendoakan Gus Dur. Bahkan, mereka memajang foto Gus Dur di altarnya masing- masing. Kini, pemikiran, gagasan, tulisan, dan pergerakan sang zahid Gus Dur yang di batu nisannya tertulis, "Here Rest a Humanist" itu tidak pernah kering meneteskan dan mengguyur inspirasi bagi kehidupan beragama, berbangsa, dan bernegara di Republik ini. Begitu juga makamnya yang hingga sekarang terus ramai diziarahi.(catatan Fathoni Ahmad/NU online).

PROF. DR. NURCHOLISH MADJID, M.A. (lahir di Jombang, Jawa Timur, 17 Maret 1939 – meninggal di Jakarta, 29 Agustus 2005 pada umur 66 tahun) atau populer dipanggil Cak Nur, adalah seorang pemikir Islam, cendekiawan, dan budayawan Indo-nesia. Pada masa mudanya sebagai aktivis & kemudian Ketua Umum Him-punan Mahasiswa Islam (HMI). Ia menjadi satu-satunya tokoh yang pernah menjabat sebagai Ketua Umum PB-HMI selama duaperiode. Ide dan gagasannya tentang sekularisasi dan pluralisme pernah menimbul-kan kontroversi dan mendapat banyak perhatian dariberbagai kalangan masyarakat. Nurcholish pernah menjabat sebagai Wakil Ketua Dewan Penasihat Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia, dan sebagai Rektor Universitas Para-madina, sampai dengan wafatnya pada tahun 2005.

Nurcholish Madjid kecil semula bercita-cita menjadi masinis kereta api. Namun, setelah dewasa, lelaki ini malah terkenal karena menjadi lokomotif yang menggerakkan gerbong Islam moderat. Sebenarnya menjadi lokomotif gerakan pem-baruan keagamaan adalah pilihan yang lebih masuk akal.

Nurcholish muda hidup di tengah keluarga yang lebih kental membicarakan soal agama dan politik ketimbang mesin uap. Keluarganya berasal dari lingkungan Nahdlatul Ulama (NU). Ayahnya, Kiai Haji Abdul Madjid, adalah salah seorang pemimpin

partai politik Masyumi. Saat NU keluar dari Masyumi dan membentuk partai sendiri, ayahnya tetap bertahan di Masyumi. Jalan hidupnya memang tak jauh-jauh dari partai itu. Ia bahkan sempat menjadi ketua umum Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), organisasi kemahasiswaan *underbow* Masyumi. Saat menjadi kandidat, menurut Eki Syahrudin, kemampuan Nurcholish sudah cukup komplet. "Pikirannya, ngajinya, menjadi imam, khotbah, ceramah agama, bagus semua. Orang-orang HMI waktu itu terpukau oleh pikiran-pikiran Cak Nur," kata Utomo Dananjaya, teman Cak Nur, menirukan kekaguman Eki. Meski menjadi ketua umum organisasi mahasiswa yang cukup besar, namun Cak Nur tidak terkenal lewat aksi jalanannya.

Ia lahir dan dibesarkan di lingkungan keluarga kiai terpandang di Dusun Mojoanyar, Desa Mojotengah, Keca-matan Bareng, Kabupaten Jombang, Jawa Timur. Ayahnya adalah KH Abdul Madjid, dikenal sebagai pendukung Masyumi; sedangkan ibunya bernama Fatonah, putri Kiai Abdullah Sadjad dari Kediri. Ia mempunyai tiga orang adik.

Setelah melewati pendidikan di berbagai pesantren, di antaranya Pesantren Darul Ulum Rejoso di Jombang dan Pesantren Gontor di Ponorogo, Cak Nur menempuh studi kesarjanaan IAIN Jakarta (1961-1968) sekaligus aktif menjadi Ketua Umum di HMI & serta merumuskan Nilai Dasar Perjuangan (NDP) HMI, yang kemudian menjadi buku pegangan ideologis HMI. Alasannya merumuskan NDP karena organisasi mahasiswa seperti Central Gerakan Actie Mahasiswa (CGMI) yang beraliran komunis memiliki buku pegangan ideologis & Gerakan Mahasiswa Nasional Indo-nesia (GMNI) pun memiliki hal serupa.

NDP ditulis olehnya tatkala ia sedang melanjutkan kuliah-nya di Amerika Serikat ia saat itu berkesempatan untuk melakukan perjalanan keliling Timur Tengah, dari penga-lamannya dalam melihat kondisi Islam secara global itulah yang membuatnya tergerak untuk menulis NDP yang kemudian hari jadi buku pegangan ideologis HMI dan membuatnya terpilih menjadi Ketua Umum untuk dua periode. Kemudian ia menjalani studi doktoral di Universitas Chicago, Amerika Serikat (1978-1984), dengan disertasi tentang filsafat dan kalam Ibnu Taimiyah.

Cak Nur dianggap sebagai salah satu tokoh pembaruan pemikiran dan gerakan Islam di Indonesia.Cak Nur dikenal dengan

konsep pluralismenya yang mengakomodasi kebera-gaman/ke bhinneka-an keyakinan di Indonesia. Menurut Cak Nur, keyakinan adalah hak primordial setiap manusia dan keyakinan meyakini keberadaan Tuhan adalah keya-kinan yang mendasar. Cak Nur mendukung konsep kebebasan dalam beragama, namun bebas dalam konsep Cak Nur tersebut dimaksudkan sebagai kebebasan dalam menjalankan agama tertentu yang disertai dengan tanggung jawab penuh atas apa yang dipilih. Cak Nur meyakini bahwa manusia sebagai individu yang paripurna, ketika menghadap Tuhan di kehidupan yang akan datang akan bertanggung jawab atas apa yang ia lakukan, dan kebebasan dalam memilih adalah konsep yang logis.

Sebagai tokoh pembaruan dan cendikiawan Muslim Indonesia, seperti halnya K.H Abdurrahman Wahid (Gus Dur), Cak Nur sering mengutarakan gagasan-gagasan yang dianggap kontroversial terutama gagasan mengenai pem-baruan Islam di Indonesia. Pemikirannya dianggap sebagai mendorong pluralisme dan keterbukaan mengenai ajaran Islam di Indonesia, terutama setelah berkiprah dalam Yayasan Paramadina dalam mengembangkan ajaran Islam.

Namun, ia juga berjasa ketika bangsa Indonesia mengalami krisis kepemimpinan pada tahun 1998. Cak Nur sering diminta nasihat oleh Presiden Soeharto terutama dalam mengatasi gejolak pasca kerusuhan Mei 1998 di Jakarta setelah Indonesia dilanda krisis hebat yang merupakan imbas krisis 1997. Atas saran Cak Nur, Presiden Soeharto mengundurkan diri dari jabatannya untuk menghindari gejolak politik yang lebih parah. Ia juga menjadi salah satu pendiri Kemitraan bagi Pembaruan Tata Pemerintahan, sebuah lembaga swadaya masyarakat yang berusaha mewujudkan tata pemerintahan yang baik di Indonesia secara berkelanjutan.

IR. SUKO SUDARSO, seorang ideolog dan alumnusFisika Teknik ITB. Sebagaimahasiswa yang nasionalis, dialah sosok muda *Komandan Barisan Soekarno 1965-1966* dan tokohGMNI - ITB dan seorang tokohpolitik dan

pengusaha Indonesia yang lebih dulu dikenal sebagai aktivis Gerakan Mahasiswa NasionalIndonesia (GMNI) Institut TeknologiBandung (ITB) era 1960-an. Ia lahir di Semarang danmerupakan anak kedua dari pasangan Raden Panji Sudarso Suryomijoyo (mantan Bupati Purwokerto dan Wedana Semarang hingga akhirnya diangkat menjadi Wakil Gubernur Provinsi Jawa Tengah) dan Raden AyuTuti Amini (cicit dari Raden Mas Surowignyo, salah satu panglima perang Pangeran Diponegoro yang kemudian menjadi bupati pertama Blitar).

Dari kedua orangtuanya ini Suko mendapat darah kebangsawanan Surakarta. Ayahnya adalah keturunan langsung Surahadimenggala I (Bupati ke-10 Semarang sekaligus menantu dari Sri Paduka Mangkunagara I). Nama keluarga Surahadimenggalan yang merupakan keturunan langsung Ki Ageng Pandan Arang I (Bupati pertama Semarang, putra Sultan Demak Adipati Unus) dikenal harum di Semarang sebagai simbol perlawanan pada penjajah saat Perang Jawa karena sikap mereka yang sangat mendukung perjuangan Pangeran Diponegoro.

Suko Sudarso yang merupakan aktivis Teknik fisika ITB ini adalah salah satu tokoh sentral mahasiswa Indonesia pada masa transisi Orde Lama ke Orde Baru. Ketika terjadi pergolakan massa mahasiswa secara besar-besaran untuk menumbangkan pemerintahan Presiden Soekarno, ia konsisten untuk berdiri di samping Soekarno hingga akhir kekuasaannya. Manuver politiknya yang sangat berani pada masa gonjang-ganjing 1966/1967 itu antara lain ialah tampil kedepan sebagai Komandan Barisan Soekarno (duduk sebagai Wakil Komandan adalah Siswono Yudo Husodo), sebuah kekuatan tandingan yang terdiri dari Partai Nasional Indonesia (PNI), GMNI dan berbagai elemen nasionalis lain untuk menanggapi gerakan anti Soekarno yang merajalela saat itu.

Karena perilaku politiknya yang progressive revolusioner itulah ia ditahan rezim Orba Pak Harto dan merasakan dinginnya penjara Polisi Militer dan mendapat hukuman skorsing dari bangku kuliah ITB bersama para sahabatnya yakni Guntur Soekarno (mahasiswa Teknik Mesin ITB) dll. Sejak masa kuliah di ITB, Suko telah merintis perjalanan bisnisnya dengan menjadi distributor bawang. Ia menjadi penghubung antara petani di Brebes dengan para pedagang di Bandung. Kini Suko mengaku lebih senang menjadi 'teman seorang presiden'. Disamping kesibukannya sebagai pengusaha, dia memiliki banyak perusahaan (termasuk perusahaan di bidang energi), ia aktif memimpin komunitas pergerakan dari sayap Islam, sayap kanan sampai sayap kiri dan paling kiri, selain mengayomi penghayat kepercayaan Sumarah dan Komunitas Nasionalis Religius Indonesia (KNRI). Selain itu Suko

bersama Taufiq Kiemas, Siswono dan beberapa sesepuh kaum nasionalis Indonesia lainnya masih tercatat sebagai anggota Dewan Kehormatan presidium Persatuan Alumni GMNI (PA-GMNI).

Setelah pemerintahan Orde Baru berhasil mengendalikan situasi nasional, berangsur orang-orang seperti Suko Sudarso kembali dilirik dan berusaha dirangkul oleh pemerintah. Tercatat dalam sejarah, para sahabat Suko (termasuk Siswono Yudhohusodo) akhirnya mengisi daftar nama menteri kabinet pemerintahan Orde Baru. Presiden Soeharto pun berulang kali menawari Suko Sudarso jabatan/posisi di kabinetnya, namun Suko Sudarso *tak bergeming, emoh* dan memilih untuk tetap 'bersuara dari luar' pagar kekuasaan. ***

PROF. JUWONO SUDARSONO, M.S., M.A., PH.D. (lahir di Ciamis, Jawa Barat, 5 Maret 1942) adalah seorang ilmuwan politik Indonesia yang menjabat Menteri Pertahanan sejak 21 Oktober 2004 hingga 22 Oktober 2009. Ayahnya adalah dr. Sudarsono, mantan Menteri Dalam Negeri Indonesia pada Kabinet Sjahrir II.

Juwono mendapatkan gelar kesarjanaan ilmu sosial-politik dari Universitas Indonesia, menyelesaikan post graduate program di Institute of Social Studies Den Haag Belanda, meraih gelar MA dari University of California Berkeley USA, dan selanjutnya gelar Ph.D. dari London School of Economics and Political Science. Beliau guru besar tamu di Columbia University, AS dan Georgetown University, USA. Dalam Kabinet Reformasi Pembangunan semasa pemerintahan Presiden Bacharuddin Jusuf Habibie, Juwono Sudarsono menjabat sebagai Menteri Pendidikan dan Kebudayaan, kemudian pada masa pemerintahan Abdurrahman Wahid dipercaya sebagai Menteri Pertahanan (1999-2000). Selanjutnya oleh Presiden Megawati diangkat sebagai Duta Besar Luar Biasa Berkuasa Penuh untuk

Kerajaan Inggris hingga tahun 2004. Pada tanggal 21 Oktober 2004 dilantik kembali sebagai Menteri Pertahanan dalam Kabinet Indonesia Bersatu di bawah Presiden Susilo Bambang Yudhoyono sampai 2009.

Juwono Sudarsono mendorong sektor swasta dan negara agar profesional/matang dan berwawasan lingkungan hidup, dia sungguh rendah hati, pada masanya dia memiliki kepedulian mengurus banyak 'anak asuh' dan para pelajar yang tidak mampu. Dia juga dekat dengan para reporter muda dari berbagai daerah yang ingin bertanya atau *ngangsu kawruh* kepadanya.

Juwono adalah Menteri Pertahanan pertama RI yang berasal dari kalangan sipil. Sebelum itu selama ± 40 tahun, dari tahun 1959 hingga 1999, Menteri Pertahanan RI selalu dijabat oleh kalangan militer.

UTOMO DANANJAYA adalah mantan Direktur Institute for Education Reform (IER) Universitas Paramadina dan mantan Wakil Rektor Universitas Paramadina serta mantan Ketua Perhimpunan LP3ES, Jakarta. Beliau lahir pada Kamis, 6 Februari 1936 di Kuningan, Jawa Barat, sahabat karib Cak Nur sejak muda . Utomo Dananjaya atau lebih dikenal dengan sebutan Mas Tom, adalah sosok yang sangatmenjunjung tinggi ilmu.

Sedari kecil ia ingin menjadi guru, dan hal itu diraihnya setelah menamatkan pendidikan di Universitas Pendidikan Indonesia (IKIP) Bandung. Ia menjadi guru SMP di Garut dan Bandung selama 9 tahun dan harus meninggalkan karir mengajarnya saat ia bergabung dengan Pelajar Islam Indonesia (PII). Saat menjadi Ketua PII kurun 1960-an inilah ia berubah dari Islam ekstrimis ke Islam moderat. PII juga bekerjasama dengan *American Field Services* (AFS) yang mengirimkan kandidat terbaiknya untuk tinggal di Amerika bersama tuan rumah disana selama setahun. Taufiq Ismail, tokoh pendidikan Arief Rahman, mantan menteri Tanri Abeng, dan pebisnis Soegeng Sarjadi adalah sedikit dari banyak anak bangsa yang mengikuti program ini. Utomo Dananjaya banyak bekerja di berbagai institusi, sekolah

maupun LSM. Selain itu Utomo Dananjaya juga pernah menjabat sebagai Ketua PB Pusat PII pada tahun 1967-1969, Manager

Publikasi Taman Ismail Marzuki 1971-1974, Ketua Perhimpunan LP3ES pada tahun 2005-2009, serta Ketua Tim Pendirian Universitas Paramadina Mulya 1995-1998. Kedua, Pemikiran Utomo Dananjaya tentang pendidikan periode tahun 1985-2014 menjelaskan tentang filosofi pendidikan dan ideologi pendidikan yang membebaskan rakyat, serta gagasan-gagasan yang telah diberikan oleh Utomo Dananjaya untuk kemajuan pendidikan di Indonesia. Esainya dipublikasikan *Kompas, Media Indonesia* dll, danputri Mas Tom yakni Poppy Ismalina Ph.D meraih Doktor Ilmu Ekonomi dari University of Groningen Belanda dan mengabdi sebagai dosen FE-UGM Yogya..***

DJOHAN EFFENDI lahir pada 1 Oktober 1939 di Kandangan, Hulu Sungai Selatan, Hindia Belanda (waktu itu belum menjadi Indonesia), Djohan Effendi merupakan anak pertama dari pasangan

H. Mulkani dan Hj. Siti Hadijah. Djohan Effendi memiliki empat orang saudara, satu orang perempuan dan tiga orang laki-laki, yang perempuan bernama Mahrita

dan saudara laki-lakin Djohan Effendi ialah Sachrani yang meninggal dunia (Esha)sewaktu kecil, Muhammad Ridwan dan Anwari yang meninggal dunia ketika Djohan Effendi mengenyam pendidikan di Yogyakarta. (AF, 2009)

H. Mulkani merupakan anak tertua dari pasangan Haji Masri dan Hj. Moerdiah, sedangkan Hj. Siti Hadijah merupakan anak bungsu dari pasangan H. Mansuri dan Hj. Siti Zahrah. Hj. Siti Zahrah lah yang dikemudian hari banyak berperan dalam mendidik Djohan Effendi kecil hingga menjadi remaja, Hajjah Siti Zahrah memiliki jaringan yang luas asbab aktifnya dalam kegiatan-kegiatan pengajian yang pada akhirnya mengenalkan Djohan Effendi kepada ulama-ulama terpandang di Kalimantan Selatan. (AF, 2009)

H. Masri merupakan orang yang dituakan di lingkungannya, sekaligus sebagai pedagang sukses, begitupun dari pihak ibu, H.

Mansuri juga seorang pedagang. H. Mulkani ayah Djohan Effendi mengikuti jejak ayahnya sebagai pedagang, H. Mulkani tidak sempat melanjutkan pendidikannya ke Pesantren Gontor seperti saudara-saudaranya. Akan tetapi hal ini tidak menyurutkan niatnya untuk tetap mengikuti perkembangan keagamaan dengan berlangganan majalah-majalah Islam seperti *Pedoman Masyarakat, Panji Islam, Pembela Islam, al-Lisan dan Soal Djawab* terbitan dari Persatuan Islam (PERSIS) di Bandung. (AF, 2009)

Latar belakang keluarga Djohan Effendi yang merupakan bagian dari Nahdlatul Ulama yang kemudian Djohan Effendi mewarisi pendidikan agama yang bercorak tradisionalis. Sebagai muslim tradisionalis Djohan Effendi percaya pada amalan-amalan seperti praktik tirakat puasa mutih. Dilingkungan keluarga Djohan Effendi , masalah perbedaan mengenai paham keagamaan bukanlah hal yang asing.

Kandangan adalah kota terbesar di Kalimantan Selatan, orang Kandangan dikenal sebagai pemberani dan mudah tersinggung. Di daerah ini ada adagium "Kandangan Cingai" yang berarti pula dengan "jangan main-main sama aku, awas aku ini orang Kandangan, lho cing (kucing)". Tetapi ini tidak berarti orang Kandangan tidak ramah dan tidak bersahabat.

Dr. Moerjani Gubernur kedua Kalimantan, pernah mengatakan bahwa orang-orang daerah ini sangat setia pada persahabatan. Mereka akan membela sahabatnya kalau perlu mempertaruhkan nyawanya, dan Soemarno bekas Gubernur DKI dan Menteri Dalam Negeri yang pernah berdinas sebagai dokter di Kandangan mengisahkan pengalamannya dan mengatakan bahwa tenaga kesehatan yang bekerja di Kandangan akan mempunyai pengalaman banyak dalam mengobati orang-orang yang terluka akibat perkelahian.

Melihat tempramen orang-orang di Kandangan tidak mengherankan apabila pusat dan pimpinan grilya melawan Belanda dan kemudian juga pusat dan pimpinan pemberontakan berada di daerah Kandangan. Akan tetapi kehidupan sosial, politik dan agama juga berkembang sejak masa pergerakan kemerdekaan. Sarekat Islam masuk ke Kandangan dan peninggalannya berwujud sebuah bangunan yang disebut "kelab" dari kata "club" sebagai pusat kegiatan.

Muhammadiyah juga masuk ke Kandangan dan sempat mendirikan sekolah dan mempunyai langgar yang sekarang sudah menjadi Masjid Muhammadiyah, organisasi Islam yang berhaluan Ahlu-Sunnah wal-Jamaah berdiri di Kalimantan, Musyawaratut-Talibin terakhir berpusat di Kandangan. Selain itu Parindra juga tumbuh di Kandangan, muncul juga sastrawan-sastrawan yang pernah menghiasi majalah-majalah sastra nasional, muncul juga seorang budayawan dan pengamat sastra.

Luthfi Assyaukanie dalam bukunya *Islam and the Secular State in Indonesia* (2009) mencatat Djohan sebagai salah satu pelopor gerakan pembaruan Islam sejak dekade 1970-an bersama intelektual lain seperti Nurcholis Madjid, M. Dawam Rahardjo, dan Ahmad Wahib. Keempat sosok tersebut tergabung sebuah kelompok diskusi bernama *Limited Group* yang berbasis di Yogyakarta.

Mereka membicarakan masalah-masalah yang berkait an dengan agama, budaya dan masyarakat. Kawan lain yang kerap ikut diskusi adalah Kuntowidjojo, Syu'bah Asa, Kamal Muchtar, Wadjiz Anwar, Saifullah Mahyuddin, Djauhari Muhsin, Simuh dan Muin Umar. Aggota-anggota kelompok *Limited Group* ini juga yang menjadi poros utama pemikiran-pemikiran progresif di Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) Jawa Tengah. Djohan aktif menggodok pemikiran tokoh-tokoh muslim hingga yang sekuler di kelompok tersebut selama berkuliah di IAIN Sunan Kalijaga.

Djohan bergabung dengan HMI pada awal tahun 1965, era di mana politik elite maupun akar rumput Indonesia sedang panas-panasnya. Mulanya karena simpati sebab HMI getol diserang oleh CGMI (*underbow* PKI) dan GMNI (underbow PNI). Ia terpanggil untuk membela kawan-kawannya. HMI adalah organisasi yang kian mematangkan pemikiran Islam yang bercorak plural dan liberal ala Djohan. Namun karakternya yang terbuka, toleran serta berani membela kelompok minoritas yang tertindas juga dibangun berkat persinggungan dengan beragam organisasi ke-Islam-an lain sejak usia remaja.

Ahmad Gaus A.F. mengulasnya dengan cukup komprehensif dalam buku yang jadi salah satu rujukan utama memahami isi kepala Djohan, *Sang Pelintas Batas: Biografi Djohan Effendi* (2009).

Sejarah mencatat orang Banjar selalu dikaitkan dengan pemberontakan seorang tokohnya, Ibnu Hajar, yang ingin

mendirikan negara Islam. Djohan memahami hal ini, tetapi juga tidak larut karena juga menyerap beragam pemahaman tentang Islam yang lahir di Jawa maupun Sumatera yang lahir pada masa pergerakan kebangsaan.

Organisasi Islam pertama yang membuat Djohan kecil kagum adalah Masyumi. Jelang Pemilu 1955, misalnya, ia aktif mengikuti pawai Masyumi. Namun, ia juga tetap memuliakan tokoh-tokoh nasionalis, seperti menyimak pidato-pidato Soekarno di rapat-rapat umum yang berisi ajakan menentang pendirian negara Islam.

Memasuki masa remaja, Djohan berganti simpatik pada PERSIS sebab kagum saat membaca buah-buah pemikiran salah satu tokohnya, Ahmad Hassan Bangil atau A. Hassan Bandung. Saking tertariknya, ia sempat menghubungi PERSIS dan mengajukan permohonan jadi anggota. Sayangnya rencana ini tak menemui realisasi lanjutan.

Ketertarikannya pada PERSIS berkurang usai Djohan menamatkan pendidikan di PGAP Banjarmasin pada tahun 1957 dan berangkat ke Yogyakarta untuk studi lanjut di Pendidikan Hakim Islam Negeri (PHIN).

Djohan yang mulai bertemu dengan ilmu-ilmu lain, termasuk sains dan terutama filsafat mengalami perubahan pemikiran. Ia mulai berpandangan bahwa segala sesuatu “harus disertai kearifan, dan itu berkaitan dengan konteks sosial, ruang, dan waktu yang lentur". Djohan makin cair dan mengalir dan tak mau terkungkung oleh pandangan tertentu mengenai agama. Sebab menurutnya, “agama bukan penjara, agama adalah sarana evolusi diri mencapai pencerahan tanpa batas.”

Sekembalinya ke Kalimantan Selatan, ia tak hanya aktif bekerja di Kerapatan Qadhi, tetapi juga mengajar SMA Negeri Amuntai. Di sekolah menengah itu ia dekat dengan para siswa, hingga akhirnya dimintai bantuan saat mereka ingin mendirikan Pelajar Islam Indonesia (PII) cabang Amuntai. Ia menjadi penasihat organisasi tersebut.

PII otomatis menjadi organisasi kesekian yang dijajaki Djohan. Ia kemudian turut aktif dalam kepengurusan Gerakan Pemuda Islam Indonesia (GPII), underbow Masyumi, hingga akhirnya dibubarkan menyusul pembubaran Masyumi oleh Soekarno.

Mengenai Ahmadiyah, Djohan memang sudah lama mengenalnya dengan baik. Perkenalan pertama terjadi saat Djohan masih menempuh PHIN. Ia sempat belajar filsafat, khususnya perdebatan antara Ibnu Rusyd dan AL-Ghazali. Efeknya pernah mencapai tahap yang signifikan: Djohan hampir jatuh ke jalur agnotisisme dan Ahmadiyah menyelamatkannya.

"Dalam suasana batin yang terombang-ambing Djohan menemukan bahan-bahan bacaan yang diterbitkan oleh Ahmadiyah yang terlepas dari doktrin keahmadiyahannya menawarkanpendekatan yang memadukan penafsiran rasional dan penghayatanspiritual dalam keberagamaan," tulis Ahmad Gaus.

Buku-buku yang Djohan baca membuatnya tersadar bahwa selama ini ia hanya tahu tentang Ahmadiyah dari buku-buku polemis yang dibuat oleh kalangan yang menentangnya. Pandangannya mengenai isu-isu yang menjadi materi polemik pun menjadi tidak seimbang dan lebih berpihak secara buta.

"Di Yogyakarta, ia punya kesempatan untuk membaca sendiri literatur Ahmadiyah dari sumber primer. Lebih dari itu Djohan jugabergaul dengan pemuka-pemuka Ahmadiyah dan menyaksikan kehidupan mereka yang religius, tulus dan bersih. Yogyakarta waktu itu merupakan tempat tumbuh dan berkembangnya Ahmadiyah secara pesat."

Salah satu alasan utama yang membuat Djohan suka membaca literatur dari tokoh Ahmadiyah adalah semangat dan gaya tulisannya tidak melulu romantisme akan masa lalu, tetapi cenderung apologis serta menunjukkan kelebihan Islam dibanding agama-agama dan ideologi-ideologi modern.

Perkenalan kedua terjadi pada awal 1960-an, ketika Djohan kembali melanjutkan studi di UIN Suka. Djohan memilih sering titip absen, lalu pergi ke berbagai perpustakaan di Yogyakarta. Di sana ia mereguk lebih banyak lagi pemikiran tokoh-tokoh Ahmadiyah.

Kekagumannya kian tumbuh dengan mengikuti pengajian tafsir Alquran tiap minggu pagi yang diampu oleh Muhammad Irshad, tokoh Ahmadiyah Lahore. Djohan simpatik sebab pengantarnya memakai bahasa Inggris, sehingga terasa lebih modern.

Meski mendalami betul, Djohan tidak tertarik dan menganut teologi Ahmadiyah berkaitan dengan paham kedatangan Isa al-Masih dan Imam Mahdi yang menjadi akar tunjang dari

keahmadiyahan baik Qadyan maupun Lahore. Ia lebih banyak menyerap saripati nilai-nilai kebaikan yang mewujud dalam Islam yang inklusif dan punya dampak positif bagi kehidupan berbangsa dan bernegara. (Hasan)

Persinggungannya dengan Ahmadiyah membuatnya mampu "mengembangkan keberagamaan yang seimbang antara penalaran dan penghayatan" dan "komitmen kepada nilai dan bukan kepada lembaga". Ia makin arif terhadap bagaimana menjalankan keyakinan sendiri, juga bagaimana kontak dengan penganut keyakinan lain seharusnya tidak berakhir dengan petaka.

Sebab Djohan "memandang komunitas-komunitas keagamaan, apapun, mengandung nilai-nilai positif yang bisa dijadikan pelajaran. Bagi Djohan, semua agama dan keyakinan hidup adalah mata air kearifan untuk mencapai pencerahan kehidupan manusia."

Berikut adalah latar belakang pendidikan Djohan Effendi:

- Sekolah modernis Muhammadiyah (akan tetapi tidak sampai selesai, karena pindah ke sekolah negri atau disebut juga Sekolah Rendah pada masa itu);
- Sekolah Dasar di Sekolah Rakyat (SR) dan Sekolah Rendah Islam Petang (Sekolah Arab);
- Tahun 1958 M, Pendidikan Guru Agama (PGA) di Banjarmasin pada tahun;
- Tahun 1960 M, Pendidikan Hakim Islam Negeri (PHIN) di Yogyakarta pada tahun;
- Tahun 1970 M, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga di Yogyakarta pada tahun.

Adapun karir Djohan Effendi baik di bidang politik, agama, dan sosial adalah sebagai berikut:

- Tahun 1960 M s/d 1962 M, Djohan Effendi mulai berkarir sebagai Pegawai Departemen Agama Amutai, Kalimantan Selatan;
- Tahun 1972 M s/d 1973 M, menjabat sebagai Staf Sekretaris Jendral Departemen Agama Jakarta;
- Tahun 1973 M s/d 1978 M, menjabat sebagai Staf Pribadi Menteri Agama;
- Tahun 1993 M, sebagai peneliti utama Depag;

- Tahun 1978 M s/d 1995 M, menjabat sebagai Staf khusus sekretaris Negara/Penulis Pidato Presiden;
- Tahun 1998 M s/d 2000, Menjabat sebagai Kepala Badan Penelitian dan Pengembangan Departemen Agama;
- Tahun 2000 s/d 2001 M, menjabat sebagai Menteri Sekretaris Negara. (Hasan)

Perjuangan Djohan Effendi dalam merajut perdamaian lintas kepercayaan, lintas iman diwujudkan dalam membangun *Indonesian Conference On Religion And Peace* (ICRP). Djohan Effendi pindah ke Australia setelah kepergian istrinya Solichah biti Dhullah Ichwan ia menghembuskan nafas terakhir di Pavilion Kartika, Rumah Sakit Pusat Angkatan Darat (RSPAD) Gatot Subroto Jakarta Pusat pada Rabu 27 April 2016 pukul 19.25.

Djohan Effendi pindah ke Australia bersama ketiga anaknya, sebelum meninggal dunia, Djohan Effendi wafat pada hari Jum'at pukul 22.00 tanggal 17 November 2017 di Nursing home McKellar Centre Geelong Victoria di Australia dalam usia ke 78 tahun (Saparie, 2017). Djohan Effendi dimakamkan di Werribe Cametary yang merupakan komplek pemakaman yang terletak sekitar 32 km dari pusat kota Melbourne. (Aji, 2016) ***

YUDI LATIF PH.D, Anggota Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia. Yudi Latif lahir di Sukabumi, 26 Agustus 1964. Setelah menamatkan studi S-1 dari Fakultas Ilmu Komunikasi, Universitas Padjadjaran, ia bekerja sebagai peneliti pada Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia. Kemudian ia menyelesaikan program S-2 dan S-3 dari The Australian National University. Sambil menempuh program S-3, ia juga sempatmenjadi dosen pada Faculty of Asian Studies, The Australian National University.

Sempat menjadi Wakil Rektor Universitas Paramadina, saat ini ia bekerja sebagai Ketua Pusat Studi Pancasila di Universitas Pancasila dan juga menjadi anggota Lembaga Pengkajian pada Majelis Permusyawaratan Rakyat. Selain itu, ia juga menjadi

pengajar di sejumlah perguruan tinggi serta narasumber tetap untuk program-program pendidikan dan latihan kepemimpinan pada Lembaga Administrasi Negara dan Lembaga Ketahanan Nasional. Pada tahun 2015, ia terpilih menjadi anggota Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia dalam Komisi Kebudayaan. Pengembaraan intelektualnya jauh ke Eropa dan Amerika Serikat dimana dia menjadi pembicara/panelis di longkungan kampus di sana.

Minat pengetahuan dan bidang keahliannya terutama dalam studi-studi pascakolonial, multikulturalisme, dan wawasan kebangsaan dan kenegaraan. Salah satu karyanya yang monu-mental adalah Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila (2011). Dalam rangka memperingati 44 tahun Media Indonesia (2014), buku ini dinobatkan sebagai salah satu dari 44 buku yang membawa perubahan dan mengubah Indonesia.

Pergumulannya dalam pemikiran kebangsaan dan kemanusiaan membuatnya menerima sejumlah penghargaan antara lain IFI (Islamic Fair of Indonesia) Award pada 2011, untuk ketegori intelektual muda paling berpengaruh, Ikon Politik Indonesia Tahun 2011 dari majalah Gatra, Nabil (Nation Building) Award dari Yayasan Nabil, pada 2012 (sebagai pengakuan atas perjuangan dan pemikiran dalam menegakkan Pancasila sebagai sumbangan bagi nation building), Megawati Soekarnoputri Award, pada 2012 (sebagai penghargaan dalam memperjuangkan nilai-nilai kebangsaan dan kemajemukan), Penghargaan Ilmu Sosial 2013 dari Himpunan Indonesia untuk Pengembangan Ilmu-Ilmu Sosial (HIPIIS), Anugerah Kebahasaan dari Badan Pengembangan dan Pembinaan

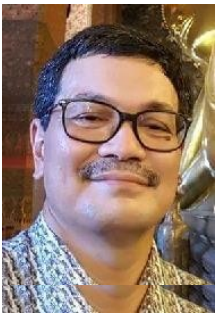
Bahasa, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, pada 2014, Anugerah "Cendekiawan Berdedikasi" dari Harian Kompas, pada tahun 2015, dan Penghargaan Nasdem untuk 70 Tokoh Indonesia yang membesarkan negeri pada tahun 2015.

ULIL ABSHAR ABDALLA adalah inteligensia Muslim dan Pengajar di Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia (UNUSIA), Jakarta. Ulil Abshar Abdalla lahir di Pati, Jawa Tengah, 11 Januari 1967. Ia berasal dari keluarga Nahdlatul Ulama. Ayahnya Abdullah Rifa'i dari Pesantren Mansajul Ulum, Pati, sedangkan mertuanya,

Mustofa Bisri, kyai dari Pesantren Raudlatut Talibin, Rembang.

Ulil menyelesaikan pendidikan menengahnya di Madrasah Mathali'ul Falah, Kajen, Pati, Jawa Tengah yang diasuh oleh KH M Ahmad Sahal Mahfudz. Ia pernah nyantri di Pesantren Mansajul 'Ulum, Cebolek, Kajen, Pati, serta Pondok Pesantren Al-Anwar, Sarang, Rembang. Dia mendapat gelar Sarjananya di Fakultas Syariah LIPIA (Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab) Jakarta, dan pernah mengenyam pendidikan di Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara. Pengembaraan intelektualnya jauh ke Timur Tengah, Eropa dan beberapa tahun mengikuti program doktoral di Universitas Boston, dan Harvard University, Cambridge, Massachussetts, AS .

Ulil pernah menjadi Ketua Lakpesdam (Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia) Nahdlatul Ulama, Jakarta, staf peneliti di Institut Studi Arus Informasi (ISAI), serta Direktur Program Indonesian Conference on Religion and Peace (ICRP). Dia pernah bergabung menjadi politisi Partai Demokrat dan duduk sebagai Ketua Divisi Pusat Pengembangan Strategi dan Kebijakan Dewan Pimpinan Pusat Partai Demokrat. Esai-esai dan kolomnya bertebaran di Tempo, Kompas, Jakarta Post, Media Indonesia dan media massa lainnya.



DR. BUDHY MUNAWAR RACHMAN adalah Pendiri Nurcholish Madjid Society (NCMS), Wakil Ketua Yayasan Paramadina dan 12 tahun menjadi asisten Cak Nur. Karya: Reorientasi Pembaruan Islam (2018), Ensiklopedi Nurcholish Madjid (2010), dan penyunting Karya Lengkap Nurcholish Madjid (2020).

Budhy Munawar-Rachman (lahir 1963) adalah seorang sarjana Islam progresif Indonesia dan meraih Doktor filsafat dari STF Driyarkara. Ia sebelumnya adalah dosen studi Islam di Universitas Paramadina dan editor jurnal Islam Ulummul Qur'an. Ia sangat dipengaruhi oleh gurunya sekaligus ulama terkenal Indonesia Nurcholish Madjid dan ditimbang sebagai penerus pemikiran Islam progresif Madjid, yaitu neo- modernisme Islam. Munawar-Rachman menjabat di berbagai posisi, termasuk direktur Pusat Studi Islam di

Yayasan Paramadina selama 12 tahun dari tahun 1992 hingga 2004, direktur Institut Studi dan Filsafat Agama (LSAF) dari tahun 1992 hingga 1995, serta pendiri dan direktur Project for Pluralism and Religious Tolerance, Center for Spirituality and Leadership (CSL) sejak 2004. Dia juga bekerja di Program Officer Islam dan Pembangunan di The Asia Foundation, Jakarta. Ia juga menulis lebih dari lima puluh publikasi, termasuk Islam Pluralis (Islam Pluralis, 2003), Fiqih Lintas Agama (Fiqih Antar Agama, penulis bersama, 2003) dan Membaca Nurcholish Madjid, (2008). Ia juga memiliki pengalaman mengedit beberapa ensiklopedia yang berhubungan dengan Islam, yaitu Ensiklopedi Nurcholish Madjid (Ensiklopedia Nurcholish Madjid, 2007). Tulisannya dimuat Kompas, dan media lainnya.

Dr. Budhy Munawar-Rachman, selama 12 tahun menjadi asisten Nurcholish Madjid untuk pemikiran Islam dan meraih Doktor (PhD) dari Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara. Selama sekian tahun mengabdi sebagai dosen di Universitas Paramadina dan Dosen Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara, beliau juga menjadi Program Officer The Asia Foundation untuk isu Kebebasan Beragama dan Hak Asasi Manusia.

HAIRUS SALIM HS, aktivis pergerakan dan inteligensia Muslim dari lingkungan NU, alumnus UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan meraih Magister Artium (S2) dari Universitas Gadjah Mada. Penulis dan aktivis pers mahasiswa UIN Yogyakarta ini aktif terlibat mendirikan AJI (Aliansi Jurnalis Independen)

Yogyakarta, aktivis dan pengasuh *ARENA*, lembaga Pers Mahasiswa (Persma) di kampusnya. *ARENA* terbentuk pada 10 Januari 1975. Dalam masa keemasannya, Goenawan Mohammad menjuluki *ARENA* sebagai *TEMPO* kecil (1977), karena format dan isi penerbitan yang ditampilkan hampir sama dengan *TEMPO*, lebih menekankan pada investigative reporting. Hairus Salim adalah pria kelahiran Tabalong, Kalimantan Selatan, dari campuran darah

Banjar-Dayak, memiliki kedekatan baik secara emosional maupun intelektual dengan sosok karismatik K.H. Abdurrahman Wahid, yang akrab disapa Gus Dur, Presiden keempat RI yang juga penulis hebat. Pengembaraan intelektualnya jauh, dari pedalaman Kalimantan sampai ke Eropa. Hairus Salim HS MA (Haisa), adalah eseis/penulis, editor dan pengurus Yayasan Tikar Seni Budaya Nusantara (Bandung) yang di antaranya menerbitkan majalah *Gong* (Yogyakarta) dan Deputy Director Yayasan LKiS, Yogyakarta. Meneliti dan menulis masalah-masalah agama, kebudayaan, dan politik kebudayaan.

Hairus yang juga lulusan Pasca Sarjana Antropologi UGM ini penulis dan penterjemah handal. Bukunya yaitu *Politik Ruang Publik: Negosiasi dan Resistensi di SMUN di Yogyakarta* (ditulis bersama Najib Kailani dan Nikmal Azekiyah, CRCS, 2011) dan Krisis Keistimewaan: *Kekerasan Terhadap Minoritas di Yogyakarta* (ditulis bersama Iqbal Ahnaf, CRCS, 2017). Bukunya yang lain, yaitu *Amuk Banjarmasin* (Ditulis bersama Andi Achdian, YLBHI, 1997), *Modul Belajar Bersama: Membangun Pluralisme dari Bawah* (Ditulis bersama Suhadi, CRCS UGM, 2007), Kelompok Paramiliter NU (Tesisnya di Antropolgi UGM yang diterbitkan menjadi buku oleh LKiS, 2004), *Berlayar di Tengah Badai: Misbach Thamrin dalam Gemuruh Politik-Seni* (Ditulis bersama Hajriansyah, Gading,2015) dan kumpulan cerita pendek berjudul *Matilda, Lelaki Izrail, dan Seorang Perempuan di Masjid Kami* (2012). Esai Hairus berjudul *indonesian muslims and cultural networks* diterbitkan dalam M.H.T. Sutedja-Liem, Editor, " *Heirs to World Culture Being Indonesian*, 1950-1965", KITLV Press Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde (*Royal Netherlands Institute of Southeast Asian and Caribbean Studies*), Belanda, Januari 2012.

DR. AHMAD SUAEDY lahir di Kebumen, 6 Mei 1963. Kini Dekan Fakultas Islam Nusantara Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia(UNUSIA) Jakarta.

Dia juga anggota Ombudsman RI, Peneliti Islam Asia Tengara, dan menyelesaikan S3 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Menulis esai dan artikel di

Kompas, *Jawa Pos* dan media lainnya, juga menulis beberapa buku. 1. Anggota Ombudsman Republik Indonesia (2016-2021). Dia juga Peneliti Senior Abdurrahman Wahid Centre-Universitas Indonesia (AWC-UI),Kampus UI, Depok, Jawa Barat serta Direktur Institutefor Southeast Asian Islam (ISAIs) Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta (probono). Dia juga Reviewer Tetap pada Jurnal Masyarakat Indonesia, Departemen Sosiologi Fakultas Imu Politik, Universitas Indonesia (UI), untuk topik Islam, Agama-Agama, Gerakan Sosial, Minoritas. Dia juga Anggota Pendiri dan Board Yayasan Wahid Institute & Wahid Foundation, Jakarta. Juga Anggota Board Jaringan GusDurian Indonesia (JGDI) serta Anggota Asian Public Intellectual (API). Dia juga anggota Redaksi, Jurnal Tashwirul Afkar, LAKPSEDAM PBNU. Memimpin Penelitian tentang Intoleransi dan Revitalisasi Tradisi. Dia juga anggota Tim Riset "Capital City and Urban Politics in Southeast Asia," CSEAS, Kyoto University, Jepang. Dia jadi Visiting Research Fellow di the Global Citizenship and Human Rights Institute, Deakin University, Bourwood, Melbourne, Australia. Juga Visiting Fellow di Alfred Deakin Research Institute (ADRI), Faculty of Arts Education Deakin University, Geelong, Melbourne, Australia. Dia juga Konsultan Program Studi Jepang dan Pertukaran Intelektual, The Japan Foundation, Kedutaan Jepang di Jakarta (probono). Ahmad Suaedy. Kontributor. "*The Inter-Religious Harmony (KUB) Bill VS Guaranting Freedom of Religion or Belief in Indonesian Public Debate"* dalam Tim Lindsey & Helen Pausacker (eds.*), Religious, Law and Intolerance in Indonesia.* London & NY: Routledge, hlm. 158-179. Ahmad Suaedy. Juga Kontributor. "Managing Identity: Muslim Minorities in Asia (South Thailand, The Southern Philippines, and Penang Malaysia)," dalam API Research Collection 2009/2010, *Understanding Confluence and Contestations, Continuities 513 and Changes: Towards Transforming Society and Empowering People*. Bangkok: The Nippon Foundation.

DR. AHMAD INUNG atau Ahmad Zainul Hamdi, familiar disapa Ahmad Inung—adalah salah satu pegiat gerakan di kalangan Nahdliyin muda, gerakan Gusdurian, dan gerakan di masyarakat, berbasis di Surabaya.

Ahmad Inung lahir di Lamongan, 18 Mei 1972, dari orang tua yang bernama Bapak Kupsan dan

Ibu Halimah. Kedua orang tuanya adalah santri yang taat, sehingga sangat memperhatikan pendidikan anaknya, sehingga semenjak kecil Inung dididik dasar-dasar agama, membaca Alquran, dan praktik salat.

Pendidikan formalnya dimulai di MI Ma'arif Gempol, Pading, Lamongan; kemudian melanjutkan ke jenjang menengah di MTs Matholiul Anwar, Simo, Sungelebak, Lamongan; dan kemudian melanjutkan pendidian di MAN Lamongan.

Ketika di Lamongan itu, Ahmad Inung juga nyantri di Pesantren Tanwirul Qulub, dan di antara gurunya adalah KH. Fadlil Marzuki.

Ketika Inung mengenyam pendidikan di Pesantren Mathaliul Anwar, pesantren ini sedang diasuh oleh KH. Mahsuli Effendi. Dengan tekun Inung belajar kitab-kitab dasar yang menjadi kurikulum pesantren, mulai fiqh, tauhid, akhlaq, dan nahwu sharaf, seperti al-Ajrūmīyah, Aqīdat al-Awwām, Hidāyat al- Shibyān, Safīnat al-Najāh, Matan Ghāyah wat Taqrīb, dan beberapayang lain.

Pasca-lulus dari MAN Lamongan, Inung pun melanjutkan kuliah di UIN Malang pada Fakultas Tarbiyah (lulus tahun 2006). Ketika di kota Malang ini, Inung juga belajar di Pondok Pesantren Miftahul Huda, Gading Malang, di bawah asuhan KH. Abdurrahim Amrullah Yahya (yang paling tua), dengan tiga kiai yang lebih muda mendampinginya, yaitu KH. Abdurrahman (Gus Man), KH. Abdurrahmad (Gus Mad), dan KH. Baidhawi Muslih.

Pengajian yang diikuti Inung di pondok ini, di antaranya ngaji Bulūgh al-Marām, Fath al-Muʻīn, al-Arbaʻīn al-Nawawī, Tafsir Jalālayn, Ihyā Ulūm al-Dīn, Ibnu Aqil, Umm al-Barāhin, dan lain-lain. Di antara guru yang dekat dengan Inung, di pesantren ini, seperti diakuinya, adalah Gus Mad (KH. Abdurrahmad).

Selain ngaji di pesantren, ketika di Malang, Inung juga aktif di PMII Malang. Pada saat itu, organisasi mahasiswa sedang giat-giatnya melakukan kritik kepada rezim Orde Baru di bawah kendali Soeharto. Inung serta PMII termasuk vokal menyuarakan kritik di berbagai diskusi dan demonstrasi.

Kiprah Inung di PMII Malang menghantarkannya menjadi Wakil Ketua PKC PMII Malang, yang ketuanya saat itu dipegangoleh Andre Dewanto (mantan Ketua KPU Jawa Timur), dan dilanjutklan

Malik Haramain (Politisi PKB); dan sampai menjadi Wakil Korcab PMII, Jawa Timur, yang saat itu ketuanya adalah Imam Nahrawi (Mantan Menpora zaman pemerintah pertama Jokowi).

Setelah lulus dari Fakultas Tarbiyah IAIN Malang pada tahun 1996, Inung melanjutkan kuliahnya ke jenjang Strata Dua jurusan Pemikiran Islam di UIN Sunan Ampel (lulus tahun 1999); dan S3 UIN Sunan Ampel dengan mengambil konsentrasi Dirasat Islam. Kiprahnya di dunia akdemik, dimulai ketika diterima menjadi dosen ASN di IAIN Ponorogo (2006-2008); setelah itu mutasi dosen dari IAIN Ponorogo ke UIN Sunan Ampel Surabaya (2008-sekarang), sambil mengajar juga di Pascasarjana UIN Sunan Ampel, IAIN Kediri (sejak 2016), Unisma Malang, dan UNIRA Malang (sejak 2016). Dr Ahmad Inung, budayawan, aktivis dan dan inteligensia Muslim Nahdlatul Ulama, dan dosen/akademisi di UIN Sunan Ampel Surabaya, dia seorang peneliti sosial-budaya dan networker Gusdurian. Eseis/kolomnis ini menulis di berbagai media massa, komitmennya bagi pembaruan/pribumisasi Islam sangat memotivasinya untuk membimbing dan mendidik anak- anak bangsa . Dia pun pendiri arrahim.id, sebuah media portal yang mencoba mendiseminasikan ide, gagasan, dan informasi keislaman untuk menyemai moderasi berislam dan beragama. Tujuannya agar masyarakat secara luas dapat menumbuhkembangkan wawasan dan perilaku keagamaan yang moderat dan toleran demi tegaknya NKRI yang berkeadaban. Di antara buku-buku hasil olahannya, adalah Ruang untuk yang Kecil dan Berbeda: Pemerintahan Inklusif dan Perlindungan Minoritas (Editor dan Penulis, Gading, 2017); Wacana & Praktik Pluralisme Keagamaan di Indonesia (Editor dan Penulis, Daulat Press, 2017); Intoleransi, Revitalisasi Tradisi, dan Tantangan Kebhinekaan Indonesia (Penulis chapter, AWC-UI, 2017); Electoral Dynamics in Indonesia: Money Politics, Patronage and Clientalism at the Grassroots (Penulis chapter, NUS Press Singapore, 2016); dll.

HERDI SAHRASAD, anak pergerakan, ideolog/Komandan Gerakan Kebangsaan (Gerbang,anti-kekerasan) & inteligensia *nahdliyin* kultural yang marginal, kini

pengajar senior /*associate professor* (Scopus ID: 57215770332) pada Sekolah Pasca Sarjana Universitas Paramadina.

Menurut ibunya Hajah Sriana, dia lahir dari keluarga Nahdlatul Ulama pedesaan Jawa, cucu Mbah Kiai Amat Semangun (Perguruan Silat Perisai Hati

Nahdlatul Ulama, kampung Bagelen Purworejo) dan KH Mustofa dari kampung Bagelen Purworejo, Kedu, menamatkan taman kanak kanak *nahdliyin Tarbiyatul Athfal*, lalu ayahnya seorang mantan asisten wedana (Soekarnois/PNI) menyekolahkannya di perguruan Katolik SD Maria-SMP Bruderan dan SMAN I di Purworejo. Dia bekerja sebagai dosen, konsultan, jurnalis dan periset, lulus sarjana studi Rusia Fakultas Sastra-Budaya Universitas Padjadjaran (*cum laude,*1985) dan setelah lama mengembara studi politik internasional, *environment and developmen studies,* ekonomi-politik dan agama, dia mengambil studi Islam dan meraih Doktor studi Islam interdisipliner dari UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Januari 2011). Dia peneliti, jurnalis dan peminat studi Islamisme, ekonomi politik dan *internasional affairs* yang malang melintang, bersyukur mendapat ''mentoring/sentuhan intelektual'' dari para guru bangsa dan mentor seniornya yakni Soedjatmoko, MS Kismadi MA, Prof. Juwono Sudarsono, Ir Suko Sudarso (Mantan Komandan Barisan Soekarno- tokoh GMNI ITB), Prof. Ahmad Fedyani Saefudin, Prof. Iskandar Zulkarnain (UIN Suka Jogja), Prof. Djoko Suryo (sejarawan UGM), Hariman Siregar (tokoh Malari 1974), Rizal Ramli (mantan Ketua Dewan Mahasiswa ITB) dan para intelektual Muslim (Fachry Ali, Prof. Dawam Rahardjo, Aswab Mahasin, Adi Sasono, Prof. Azyumardi Azra, Prof. Jimly Ashiddiqie, Nazar Nasution MA/Ida Nasution MBA-Dubes Presiden Gus Dur untuk Kamboja, KH Abdurahman Wahid, Prof Nurcholish Madjid, dan Utomo Dananjaya).

Di Forum Demokrasi (Fordem) pimpinan Gus Dur era Orde Baru, dia dengan Ulil Abshar Abdalla, Chotibul UmamWiranu MSi dkk sering berdiskusi bebas bersama Gus Dur, Ir. Bondan Gunawan, Rahman Tolleng, Marsilam Simanjuntak, RockyGerung dll. Lalu setelah Soeharto jatuh, aktivis reformasi Gerakan 1998 ini dengan Eko S.Dananjaya (jebolan brigade Pelajar Islam Indonesia) dkk membangun yayasan Freedom Foundation (NGO) dan menerbitkan jurnal *Konfrontasi* (www.konfrontasi.net) dan *SIASAT*

(siasatjournal.com) Juni 1998 atas kebaikan keluarga Mas Yudho Paripurno SH/Prof Kuntowijoyo (almarhum).

Kenangan Abadi: *Sang guru bangsa Gus Dur dan penulis (Herdi) di Melbourne 1992 berpose di depan rumah Dr Greg Barton.*

Aktivis prodemokrasi (Prodem) yang juga networker PBNU via KH *Marsudi Suhud* ini sempat menjadi *visiting researcher* di Russian and East European Institute, Indiana University, Bloomington, USA (1989). Aktivis INDEMO (Ornop) pimpian Dr. Hariman Siregar ini pada masa mudanya aktif terlibat di PB-HMI 1988-1990 bersama Dr. Taufiqul Hadi, Dr. Herman Widyananda (alm), Dr. Saiful Bahri Ruray dkk. Lalu, bersama Stanley Adi Prasetyo, Bambang Harymurti (*Tempo)*, Dhia Prakasa Yudha (GMNI/ mantan wartawan *Kompas*), Goenawan Mohamad (*Tempo)*, Dr. Arief Budiman (Sosiolog), Satrio Arismunandar (eks jurnalis *Kompas*), M. Fadjroel Rachman, Atik Nurbaiti (jurnalis the *Jakarta Post*) dan para jurnalis lainnya, mendirikan AJI (*Aliansi Jurnalis Independen)* dengan Deklarasi Sirnagalih.di Bogor –Jabar 1994 dibawah represi Orde Baru.

DISKUSI:*Prof Jeffrey Winters, Dr Rizal Ramli, Zuhairi Misrawi dan Herdi (penulis) dalam satu obrolan di Jakarta satu dekade silam.*

Dia juga pernah melakukan perjalanan jurnalistik sebagai ''wartawan perang'' ke Timur Tengah (Mesir, Jordania, Israel, Palestina, Saudi 1990) dan kudeta militer di Manila 1989. Ia memperoleh training postgraduate Asian Studies di United Nations University & University of Phillipines (Manila, 1991), menjadi *visiting fellow* di Center of Southeast Asian Studies, dan Slavic/Russian studies, Monash University Australia atas kebaikan Prof. John Legge dan Prof. Herbert Feith dan Prof. Milicent Vladiv Glover (1992). Diamelakukan perjalanan jurnalistik dan berdiskusi dengan Prof.Dubozka di Charles University of Praha (Ceko), Prof. Ingrid Wesseldi Humboldt-Universität zu Berlin, dengan Prof. Rainer Carle danDami N Toda Universitas Hamburg, Jerman dan London School ofEconomics (a Talk with Prof. Michael Leifer, LSE), London (1993); menjadi visiting fellow pada Kahin Centre dan "Southeast Asia Program" Cornell University, Ithaca, New York, USA atas kebaikan Prof. Benedict Anderson (1994). Ia menempuh post graduate training and courses setingkat Master "Energy and Sustainable Development InternationalSession, Universidad da Costa Rica, San Jose 1994; Trade and Sustainable Development Course, Chiang Mai University, Thailand, 1995; Harare Africa (1996), Leadership for Environment and Development Course,

1994-1996, LEAD based in New York fundedby Rockefeller Foundation.

***Para Aktivis Senior**: dr. Hariman Siregar, mantan Ketua Fraksi PBR DPR-RI Bursah Zarnubi, penulis dan mantan angota DPR- RI Djoko Edhi Abdurrahman dari PBNU.*

Selain itu, dia juga memperoleh training dan kuliah bebas di The International Academy for Leadership, Gummersbach, Bonn, Jerman 1995, funded by FNS. Ia menjadi visiting PhD studentISEAS Singapore/Institute of China Studies University of Malaya (2007); menjadi peneliti tamu (research scholar) untuk postdoctoral research tahun 2012, di Southeast Asian Center, Henry M Jackson School of International Studies, University of Washington Seattle atas kebaikan Prof. Laurie Sears/Loren Ryter PhD/Arlene Lev dan Department of Political Science, University of California Berkeley, USA, atas kebaikan Prof. M.Steven Fish. Dan pada 2017 dia riset bebas di Leiden University Belanda, dan Marburg University Jerman. Pada 2018 dia mengikuti seminar di Universitas Bern Zurich dan Geneva sekian bulan setelah menjalani ibadah umroh di Mekkah Medinah. Dr Rizal Ramli telah mengajaknya ke Pesantren Pondok Gontor Ponorogo, Jatim selama beberapa hari untuk *ngangsu kawruh* dan olah spiritual bersama para santeri. Dia juga bersama Dr Saiful Bahry Rurai (Maluku) dan rekan-rekannya

alumnus Paramadina, STF Driyarkara, UI, Unpad, UGM, UKI, Trisakti, ITB, Unair, Unibraw, dan UIN Jakarta, serta di berbagai kota dan manca negara diam-diam memprakarsai dan mendirikan *Sjahrir-Soedjatmoko Society Foundation (S3F)* dan *International Society for Southeast Asian Islam (ISEAIS).*

Kenangan Cornell University*: Prof Benedict Anderson dan rekan muda 'fellow'-nya, Saefudin Simon (kaos biru), Herdi (kaos putih), Lutfi Yazid (berjaket) di rumah Pak Ben kawasan Cornell University, Ithaca, New York.*

Agar tidak sia-sia dan hilang ditelan zaman, maka ratusan artikel, makalah dan kertas kerjanya diterbitkan dalam bentuk buku, tentang Rusia dan Eropa Timur terbit dengan judul ''*Eropa Timur, Rusia dan Eurasia: Risalah Pengantar Studi Kawasan'' (*CSS-UI 2016) dan tentang politik dan hubungan internasional di Asia dan Timur Tengah dua buku risetnya terbit yakni '' *Arab Spring, Risalah Studi Wilayah Timur Tengah (*Media Institute dan LSAF, 2013) dan '' *Asia Tenggara: Kuasa dan Kepemimpinan,* (Media Institute dan CSS- UI, 2013).

Ratusan tulisannya dimuat pelbagai media, jurnal dan koran antara lain: harian Kompas, the Jakarta Post, Prisma, Koran

Tempo/Tempointeraktif, Ulumul Quran, Suara Pembaruan, Sinar Harapan, Jawa Pos, Republika, Pikiran Rakyat, Suara Merdeka, Bisnis Indonesia dan sebagainya. Sajak-sajaknya dipublikasikan harian Kompas, Republika, Suara Pembaruan, Koran Tempo, Media Indonesia, Suara Merdeka, majalah Horison dan Pikiran Rakyat. Sebagai budayawan/penyair sahaja, buku puisinya yang terbit '' Palestina, Aku Memanggilmu'' (Freedom Foundation dan PSIK Univ.Paramadina, 2016) dan antologi puisi Gelak Esai dan Ombak Sajak (Penerbit Kompas-Gramedia, 2001) dan Hijau Kelon dan Puisi 2002 (Kompas-Gramedia, editor Sutardji Calzoum Bachri) serta Semarang dalam Sajak III pada 1988, juga antologi puisi Kaki LangitKesumba (editor Soekoso DM dan Maskun Artha, Penerbit KOPISISA, 2016) dan KalokaTanah Pusaka (editor Soekoso DM dan Maskun Artha, Penerbit KOPISISA, 2020).

Buku-buku Herdi Sahrasad lainnya tentang demokrasi, masyarakat dan negara adalah : *LSM, Demokrasi & Keadilan: Catatan dari Arena Masyarakatdan Negara,* (Jakarta: LP3ES, 1999), *Negara Madinah: Refleksi tentang Agama dan Pluralisme,* (bersama AlChaidar, Jakarta: Madani Press, 2000), *Gerakan Mahasiswa,Rezim Tirani dan Ideologi Reformasi* (bersama M Fadjroel Rachman & Al Chaidar, Madani Press, 2000), *Rizal Ramli dan Blok Perubahan* (Freedom Foundation dan PSIK Paramadina,2009) dan *Prabowo the*

Raising Star (Freedom Foundation dan PSIK Paramadina, 2009), *Kallanomics* (Balai Pustaka, 2009), *Islamism and Fundamentalism*, bersama Al Chaidar (Malikussaleh Press, 2012), *Teknokrasi Habibie dan Diaspora Teknolog IPTN di Amerika* (LSAF, 2013), *Media, State and Society* (Media Institute dan LSAF, 2014), *Indonesia: Ketidakadilan, Korupsi dan Kekerasan* (CSS-UI, 2016), *Aceh, Krisis dan Transisi sebelum Perjanjian Helsinki (*CSS- UI dan Labfit UIN Jakarta, 2016), *From Shari'aism to Terrorism: Political Islam in Post-Authoritarian Indonesia* (Paperback – October 12, LSAF-CSS-UI-2016 bersama Al Chaidar dan Blake Respini). Kemudian buku *Globalism, Terrorism and Islamism in Southeast Asia* (bersama Dedy Tabrani dan Al Chaidar, CSS-UI 2019).

Berbagai tulisan/artikelnya terbit di belasan jurnal SCOPUS/Web of Science -Thomson, antara lain: A Reflection on a Peripheral Movement: *The "Save Aru" Social Movement 2013-2015 from a historical perspective.* [Herdi Sahrasad, Al Chaidar, Ali Maksum] *Wacana, Journal of the Humanities of Indonesia*,Vol 20 (3), 2019 (Universitas Indonesia/Brill Publishers, [Scopus). Juga *''Indonesian Terrorism: Wahabism and the Imagined Caliphate''*. [Herdi Sahrasad, Ali Maksum, Al Chaidar, TeukuSyahrul Ansari].*The Journal for Social, Political, and Economic Studies* [JSPES], Vol.45(1- 2), Spring Summer, Washington D.C/ George MasonUniversity, 2020 [Scimago/Scopus]. Kemudian *''Al-Tawatturātbayn al- Sunnahwa al-Shī'ahfī Maluku al-Shamālīyah: Durūs min al-Māḍī.* ''[Muhammad Amin Nurdin, Herdi Sahrasad, Smith Alhadar] Jurnal *Studia Islamika,* Vol.27(1) 2020, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta [Scopus/Web of Science] dan *''Virtual jihadism: Netnographic analysis on trends of terrorism threats''*, *Journal of Media and Communication Researc*h Online ISSN: 2672-7080 © SEARCH Journal 2020 Kuala Lumpur, Malaysia (Scopus). Keinginannya yang belum terwujud, dia kepengin ''nyanteri'' di Pondok Pesantren Tebu Ireng Jombang atau Pondok Pesantren API Tegalrejo, Magelang.

PROF. JALALUDIN RAKHMAT (lahir di Bandung, 29 Agustus 1949 – meninggal di Bandung, 15 Februari 2021 pada umur

71 tahun)[1] adalah cendekiawan dan politisi dari PDI-P. Setelah lama menjadi dosen di Universitas Padjadjaran, pada tahun 2014 dia terpilih menjadi anggota DPR-RI periode 2014-2019. Di DPR dia menjadi anggota Komisi VIII

(agama dan sosial). Jalaludin Rakhmat mendapatkan gelar MSc komunikasi dari Iowa State University, AS dan mengambil program Doktor ilmu politik di Australian National University Canberra. Sejak tahun 1978 dia bergabung dengan Universitas Padjadjaran sebagai staf pengajar. Setelah pensiun sebagai dosen, pada tahun 2013 dia memutuskan terjun ke dunia politik dan bergabung dengan PDI-P. Dia memilih partai tersebut karena menurutnya hanya PDI Perjuangan yang membela kaum minoritas.

Jalaludin muda dibesarkan di kalangan Nahdatul Ulama, dan kemudian aktif di gerakan Muhammadiyah. Namun dalam perkembangannya dia lebih dikenal sebagai tokoh Syiah di Indonesia. Dia ikut membidani salah satu organisasi Syiah di Indonesia, yaitu Jamaah Ahlulbait Indonesia (Ijabi) pada awal Juli 2000. Tulisannya di buku ini merupakan Kata Pengantarnya pada terjemahan bahasa Indonesia dari buku Jeffrey Lang, *Even Angels Ask; A Journey to Islam in America*.

DR. (H.C.) IR. H. SALAHUDDIN WAHID lahir di Jombang, Jawa Timur pada 11 September 1942. Ayahnya adalah Wahid Hasyim, dan kakeknya adalah Hasyim Asy'ari, pendiri Nahdlatul Ulama (NU). Ia bersekolah di sekolah-sekolah umum di Jakarta, lulus dari SMPN 1 Cikini dan SMAN

1 Jakarta, sebelum mendapatkan gelar Insinyur Teknik Arsitektur dari Institut Teknologi Bandung.

Ia menikahi Farida, putri mantan Menteri Agama Saifuddin Zuhri dan saudara perempuan menteri di jabatan yang sama Lukman Hakim Saifuddin, pada tahun 1968. Dia biasa dipanggil **Gus Solah** wafat 2 Februari 2020 pada umur 77 tahun, adalah seorang aktivis, ulama, politisi, dan tokoh Hak Asasi

Manusia (HAM) di Indonesia. Ia pernah menjadi anggota Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) pada masa awal reformasi 1998.

Salahuddin juga pernah menjabat sebagai Wakil Ketua Komnas HAM. Bersama kandidat presiden Wiranto, ia mencalonkan diri sebagai kandidat wakil presiden pada pemilu presiden 2004. Langkahnya terhenti pada babak pertama, karena menempati urutan ketiga.[4]

Salahuddin Wahid merupakan putra dari pasangan K.H. Wahid Hasyim (ayah) dengan Sholehah (ibu), dan adik kandung dari mantan Presiden Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Ayahnya adalah putra dari pendiri Nahdlatul Ulama (NU), K.H. Hasyim Asy'ari.

Salahuddin meninggal dunia [5] di RS. Harapan Kita, Jakarta, pada hari Minggu, 2 Februari 2020, sekitar pukul 20:55 WIB, setelah sebelumnya mengalami masa kritis usai menjalani bedah jantung.

MOCHTAR PABOTTINGI lahir di Bulukumba, Sulawesi Selatan, 17 Juli 1945. Pengamat dan kolumnis politik ini adalah Ahli Peneliti Utama di Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI). Menamatkan kuliah di Jurusan Sastra Inggris (1973), Fakultas Sastra, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta; meraih gelar Master of Arts (1982) dari Department

of Sociology, University of Massachusetts, Amherts, Amerika Serikat; dan PhD (1989) dari Department of Political Science, University of Hawaii, Manoa, Honolulu, Amerika Serikat. Redaktur Mercu Suar dan Harian Kami (masing-masing edisi Sulawesi Selatan), Ketua Seni Budaya Muslim Indonesia di Ujungpandang, penggiat "Teater Gadjah Mada", redaktur majalah Titian (1975- 1977), peneliti Lembaga Ekonomi dan Kemasyarakatan Nasional (Leknas) LIPI (sejak 1977) ini pernah mengajar di Departemen Ilmu Politik, Universitas Wisconsin, Madison, AS (2001). Banyak tulisan-tulisannya, baik berupa puisi, esai, cerita pendek, maupun artikel, dimuat di pelbagai majalah dan surat kabar daerah dan nasional. Beberapa puisinya diterbitkan

dalam Tonggak: Antologi Puisi Indonesia Modern 3 (1987). Selain buku kumpulan puisi berjudul Dalam Rimba Bayang-bayang (2003), editor buku Islam: Antara Visi, Tradisi, dan Hegemoni Bukan-Muslim (1986) ini juga menulis "novel non-fiksi" berjudul Burung-burung Cakrawala (2013).

GOENAWAN MOHAMAD ialah seorang penyair dan sastrawan Indonesia terkemuka. Budayawan kelahiran Batang, Jawa Tengah, 29 Juli 1941, ini adalah pendiri (1971) dan Pemimpin Redaksi Majalah Tempo (1971-1993 dan 1998- 1999); reporterHarian KAMI (1967-1970); dan memimpin majalah Ekspres (1970-1971). Belajar psikologi di Fakultas Psikologi Universitas Indonesia (1960-1964); ilmu politik di Collège d'Europe, Brugge, Belgia (1965-1967); dan mengikuti program Nieman Fellow di Harvard University, AS (1989-1990). Salah satu pendiri Yayasan Tifa ini juga merupakan pendiri Aliansi Jurnalis Independen (AJI) dan Institut Studi Arus Informasi (ISAI). Selepas menjadi Pemimpin Redaksi Tempo, aktif di bidang kesusastraan, seni dan budaya, termasuk membidani lahirnya Salihara. Memproduksi berbagai karya sastra antara lain kumpulan puisi Parikesit (1971), Interlude (1976), Asmaradana (1992), Misal kan Kita di Sarajevo (1998); kumpulan esai dalam Potret Seorang Penyair Sebagai Si Malin Kundang (1972), Seks, Sastra dan Kita (1980), Kesusastraan dan Kekuasaan (1993), dan Catatan Pinggir (7 jilid). Buku lainnya adalah Tuhan & Hal-Hal yang Tak Selesai (2007), Kali, A Libretto (2008), Tan Malaka (2009), Indonesia/Proses (2011), Marxisme, Seni, Pembebasan (2011), dan Tokoh+Pokok(2011). Pria yang akrab disapa Mas GM ini mendapat beberapa penghargaan di antaranya Professor Teeuw Award(Leiden, 1992), The Louis Lyons Award (Harvard, AS, 1997), The International Press Freedom Awards (AS, 1998), International Editor of the Year Award (AS, 1999), Khatulistiwa Literary Award Indonesia Best Fiction Award (2001), The Wertheim Award (Amsterdam/Leiden, 2005), dan anugerah sastra Dan David Award

(Tel Aviv, 2006) bersama antara lain Esais dan pejuang kemerdekaan Polandia, Adam Michnik.

DR. IGNAS KLEDEN dilahirkan di Larantuka, Flores Timur, NTT, 19 Mei 1948. Menempuh pendidikan di Sekolah Tinggi Filsafat Teologi (STFT) Ledalero, Maumere, Flores (1972). Meraih gelar Master of Art bidang filsafat dari Hochschule fuer Philosophie, Muenchen, Jerman (1982), dan Doktor bidang sosiologi dari Universitas Bielefeld, Jerman (1995).

Aktif menulis di sejumlah majalah, surat kabar, dan jurnal, seperti Basis, Budaya Jaya, Kalam, Kompas, Tempo, Prisma, dan lain-lain. Sempat bekerja sebagai penerjemah buku teologi di Penerbit Nusa Indah, Ende, Flores. Kritikus sastra ini pernah bekerja sebagai penyunting buku di Yayasan Obor, Jakarta (1976-1977), koordinator penerbitan di Yayasan Ilmu-ilmu Sosial, Jakarta (1977-1978), staf peneliti LP3ES, dan peneliti Society for Political and Economic Studies, Jakarta.

Pada 2000, Chairman Komunitas Indonesia untuk Demokrasi ini, bersama beberapa kawan mendirikan Go East yang kemudian menjadi Pusat Pengkajian Indonesia Timur. Penulis buku antara lain Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan (LP3ES, 1997) ini juga menulis esai Simbolis Cerita Pendek yang kemudian dimuat dalam buku Anjing- anjing Menyerbu Kuburan (Cerpen Pilihan Kompas 1997). Pada 2003, penggemar musik klasik ini menerima Penghargaan Achmad Bakrie karena dinilai telah mendorong dunia ilmu pengetahuan dan pemikiran sosial di Indonesia ke tingkat yang lebih tinggi dan tajammelalui esai dan kritik kebudayaannya.

DANIEL DHAKIDAE lahir di Toto-Wolowae. Ngada, Flores, 22 Agustus 1945 dan menikah dengan Lilly Muliati Sanusi, Sarjana Ekonomi. Setelah menamatkan sekolah menengah di Seminari St. Johannes Berchmans di Todabelu, Mataloko, belajar flisafat di Seminar Tinggi St. Petrus, Ritapiret, dan Seminari Tinggi St. Paulus, Ledalero, Flores selama dua setengah tahun; tidak tamat alias drop out. Belajar di Universitas Gadjah Mada, Fakultas Sosial dan Politik, SOSPOL, dengan mengambil spesialisasi ilmu Administrasi Negara dan tamat tahun 1975. Setelah itu bekerja sebagai redaktur majalah Prisma, LP3ES, pada tahun 1976; menjadi Ketua Dewan Redaksi sejak tahun 1979-1984, dan menjadi Wakil Direktur LP3ES, 1982-1984. Tahun 1984 meneruskan studi S-3 (PhD) di Cornell University, di Department of Goverment, Ilmu Politik, Ithaca, New York dengan mengambil spesisalisasi di bidang Comparative Politics, Ilmu Perbandingan Politik, sebagai major, dan mengambil Pilitical Thought (Filsafat Politik) dan Southeast Asian Studies sebagai minor. Mendapat Master of Arts, M.A., di bidang Ilmu Politik, tahun 1987, dan mendapat Philosophiae Doctor, Ph.D., dalam ilmu Politik dengan menulis disertasi "The State, the Rise of Capital, and the Fall of Political Journalism, Political Economy of Indonesian News Industry" tahun 1991. Disertasi tersebut mendapat penghargaan the Lauriston Sharp Prize tahun 1991 karena telah memberikan sumbangan luar biasa bagi perkembangan ilmu *(...has contributed most outstandingly to scholarship).* Sekembali dari Cornell University bergabung dengan *Kompas* tahun 1991 dan menjadi Kepala Litbang *Kompas* sejak tahun 1994 sampai sekarang.

AZYUMARDI AZRA lahir di Lubuk Alung, Padang Pariaman, Sumatera Barat, 4 Maret 1955. Meraih gelar sarjana (1982) dari Fakultas Tarbiyah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Jakarta; MA (1989), Master of Philosophy (1990), dan PhD (1992) dari Columbia University, New York, AS. Guru Besar Kehormatan (2006-2009) Melbourne University, Australia, dan Doktor Honoris Causa (2005) dalam *humane letters* dari Carroll College, Montana, AS, ini pernah bekerja sebagai wartawan *Panji Masyarakat* (1979-1985). Mantan Rektor IAIN Jakarta (1998-2002) dan UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (2002-2006) ini adalah anggota Dewan Penyantun International Islamic University Islamabad, Pakistan (sejak 2005); Komite Akademis The Institute for Muslim Society and Culture, International Aga Khan University, London (2005-2010); Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia dan Dewan Riset Nasional masing-masing sejak 2005; Asian Research Foundation-Asian Muslim Action Network, Bangkok (sejak 2004); Dewan Pendiri Kemitraan— Partnership for Governance Reform in Indonesia (sejak 2004); International Institute for Democracy and Electoral Assistance, Stockholm (sejak 2007); Multi Faith Centre, Griffith University, Brisbane (sejak 2005); Institute of Global Ethics and Religion, AS (sejak 2004); Tripartite Forum for Inter-Faith Cooperation, New York (sejak 2006); World Economic Forum's Global Agenda Council on the West-Islam Dialogue, Davos (sejak 2008). Aktif mengelola berbagai jurnal ilmiah nasional dan internasional antara lain *Studia Islamika* (sejak 1994),*Prisma* (sejak 2009), dan *Journal of Islamic Studies,* Oxford Centre for Islamic Studies (sejak 2010); menulis, menyunting, dan menerbitkan puluhan artikel dan buku antara lain *Indonesia, Islam and Democracy: Dynamic in a Global Context*(2006), *Islam in the Indonesian World: An Account of Institutional Development* (2007), *Islam Beyond Conflict:Indonesian Islam and Western Political Theory* (2008), dan *Varieties of Religious Authority: ¨Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam* (2010). Guru Besar Sejarah dan Direktur Sekolah

Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah (sejak Januari 2007) ini memperoleh The Asia Foundation Award (2005) dan Bintang Mahaputra Utama Republik Indonesia (2005) atas peran dan kontribusinya dalam modernisasi pendidikan Islam dan pengembangan Islam moderat. Pada September 2010, dia mendapat Honorary Commander of the Order of British Empire (CBE) dari Ratu Kerajaan Inggris atas jasanya dalam hubungan antaragama dan peradaban.

B HERRY PRIYONO lahir di Yogyakarta. Sarjana Filsafat dari Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara, Jakarta, dan Sarjana Teologi dari Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta, ini meraih gelar MA bidang Sosiologi dari Uni- versity of the Philippines, Quezon City, Filipina. Pernah bekerja sebagai peneliti sekaligus Wakil Direktur Institut Sosial Jakarta (ISJ) yang aktif mengorganisasikan kaum miskin kota serta memetakan pola kejadiaan dan membantu kor- ban kerusuhan Mei 1998. Menempuh studi lanjutan di The London School of Economics and Political Science (LSE), London, Inggris, serta meraih gelar MSc (distinction) dan PhD dengan disertasi tentang "status teoretis ke- kuasaan ekonomi." Penerima The Robert McKenzie Prize 1998 dari LSE dan dosen tamu di Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta, itu juga banyak memublikasikan karya dalam ben- tuk buku, bab buku, artikel di jurnal ilmiah, dan aneka tulisan di berbagai media dalam dan luar negeri. Minat riset Romo Herry (sapaan ak- rabnya) membentang dari filsafat ekonomi hingga persoalan globalisasi. Perintis lahirnya beberapa kelompok diskusi dengan fokus pada soal tata ekonomi global dan implikasinya itu, kini bekerja sebagai dosen ilmu-ilmu sosial dan filsafat serta Ketua Program Studi Pascasarjana STF Driyarkara.Tulisan dalam buku ini pernah dimuat di Majalah "Basis" edisi Maret-April 2000.

ROCKY GERUNG, inteligensia terkemuka dari Indonesia Timur, dilahirkan di Manado, Sulawesi Utara, 20 Januari 1959. Menempuh studi dan memperoleh gelar Sarjana Sastra dari Universitas Indonesia. Staf pengajar di Departemen Filsafat Fakultas Ilmu Budaya Universitas Indonesia (FIB-UI) ini aktif menulis di pelbagai media massa antara lain Tempo dan Kompas.. Perjalanan dan pengembaraan intelektualnya di Asia dan Eropa membuatnya makin menyadari betapa penting peran intelektual mencerahkan rakyat, dan di Indonesia Rocky sangat dekat dengan kalangan Muslim yang haus mendengarkan ceramah atau kuliahnya. Dia pribadi yang matang, santun dan ngemong kaum muda

Menjadi fellow pada Perhimpunan Pendidikan Demokrasi (P2D) sejak 2006 dan turut mendirikan SETARA Institute (2007), sebuah perkumpulan yang didedikasikan bagi pencapaian cita-cita di mana setiap orang diperlakukan setara dengan menghormati keberagaman, mengutamakan solidaritas, dan bertujuan memuliakan manusia. Dia juga aktif mendorong pemikiran etis di Solidaritas Masyarakat Indonesia untuk Keadilan (SMI Keadilan).

PROF. DRS. RATNO LUKITO, M.A., DCL, guru besar Fakultas Syariah & Hukum Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Sarjana Perbandingan Mazhab & Hukum (Drs.) Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, meraih Magister of Art (M.A.) in Islamic Studies, McGill University, Canada dan Doctor of Civil Law (DCL), McGill University, Canada. Ratno Lukito, guru besar Perbandingan Hukum pada Prodi Ilmu Hukum, Fakultas Syariah dan Hukum, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta. Aktif dalam berbagai kegiatan akademik hukum di dalam maupun luar negeri.

Berbagai tulisannya tersebar di tingkat nasional maupun internasional, diantaranya: Legal Pluralism in Indonesia: Bridging the Unbridgeable (Routledge, 2013), Tradisi Hukum Indonesia, ed. 2 (IMR Press, 2012), Hukum Sakral dan Hukum Sekuler: Studi tentang Konflik dan Resolusi dalam Sistem Hukum Indonesia (Alvabet, 2008). Juga, "The Training, Appointment and Supervision of Islamic Lawyers in Indonesia," Pacific Rim Law and Policy Journal Vol. 21 No. 1 (2011): 65-83; "The Enigma of Legal Pluralism in Indonesian Islam: The Case of Interfaith Marriage" Journal of Islamic Law and Culture 10, 2 (2008): 176-187; "Shari'ah and the Politics of Pluralism in Indonesia," Studia Islamika 14, 2 (2007): 265-284. "The Enigma of National Law in Indonesia: The Supreme Court's Decisions on Gender-Neutral Inheritance" Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 52 (2006): 79-94. Ratno Lukito, Dosen Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

MUHAMMAD ALI lahir di Jakarta, 31 Oktober 1974. Meraih S1 (1997) bidang Studi Islam dari Institut Agama Islam Negeri Jakarta (1998); MM-CAAE dari Universitas Indonesia dan Universitas Grenoble Paris; MSc (2001) dari Departemen Studi Islam dan Timur Tengah, Edinburgh University; PhD (2007) Sejarah Asia Tenggara, Timur Tengah, Eropa, dan Dunia dari University of Hawaii at Manoa. Peneliti tamu di East-West Center, Hawaii, tempat dia melakukan asistensi penelitian tentang konflik etnis di Asia Tenggara dan mendalami kajian budaya, ini menulis sejumlah buku dan artikel tentang jihad, kekerasan dan perdamaian, hubungan gender, Islam dan Barat, dialog antaragama dan pendidikan global, Islam dan politik, serta pluralisme agama. Beberapa tulisannya antara lain Teologi Pluralis-Multikultural: Menghargai Kemajemukan, Menjalin Kebersamaan (2003), "Jihad: East Asia, Southeast Asia, and Australia", dalam The Encyclopedia of Women and Islamic Culture (2004), "The Rise of the Liberal Islamic Netwok (JIL) in

Contemporary Indonesia", dalam American Journal of Islamic Social Sciences (2005), "Transmission of Islamic Knowledge in Kelantan", dalam The Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society(2006), "Menengok Barat, Mengembangkan Tradisi Ilmiah di Indonesia", dalam Mimbar Agama dan Budaya (2006), "Categorizing Muslims in Postcolonial Indonesia" dalam Moussons (2007), "Chinese Muslims in Indonesia: A Post- Diasporic Experience" dalam Explorations (2007). Asisten Profesor di Departemen Studi Agama, University of California, Riverside, AS, ini mengajar tentang studi Al-Quran, perbandingan masyarakat muslim, Islam di Asia Tenggara, Islam dan kekuasaan kolonial, gerakan dan politik Islam, serta Islam dan pluralisme keagamaan. Muhamad Ali Dosen Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

VEDI R. HADIZ (lahir 1964) adalah ilmuwan sosial Indonesia yang bekerja sebagai Professor of Asian Studies dan Direktur pada Asia Institute, University of Melbourne, Australia. Sebelumnya, Hadiz bekerja sebagai Professor of Asian Societies and Politics pada Asia Research Centre, Murdoch University, Australia dan sebagai Associate Professor pada Jurusan Sosiologi Universitas Nasional Singapura (NUS). Ia juga pernah bekerja pada Asia Research Centre, Murdoch University, Australia, sebagai Research Fellow. Di samping itu, ia merupakan Adjunct Professor di Departemen Sosiologi Universitas Indonesia. Ia lulus S1 dari FISIP-Universitas Indonesia dan memperoleh gelar PhD di Murdoch University pada tahun 1996. Di Jakarta ia pernah bekerja di Prisma (LP3ES) sebagai anggota Dewan Redaksi dan peneliti SPES (Society for Political and Economic Studies). Karya tulis ilmiahnya pernah terbit di Indonesia dalam jurnal Prisma dan di luar negeri dalam jurnal Development and Change, New Political Economy, Democratization, Third World Quarterly, Pacific Review, Journal of Contemporary Asia, Critical Asian Studies, Historical Materialism, dan lain-lain. Ia memperoleh Future Fellowship dari Australian

Research Council pada tahun 2010. Hadiz pernah menjadi peneliti tamu pada Universitas Kyoto di Jepang, International Institute of Social Studies di Belanda, Universitas Indonesia dan School for Advanced Studies in the Social Sciences (EHESS) di Prancis.

DR. SAIFUL MUJANI, M.A. (lahir di Serang, Banten, 8 Agustus 1962) adalah peneliti politik Indonesia. Dia menyelesaikan Pendidikan Strata 1 di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada 1989. Bersama rekan-rekan intelektual IAIN Jakarta, ia mendirikan Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) dan menjadi peneliti senior di lembaga itu. Saiful juga tercatat sebagai pendiri jurnal internasional Studia Islamika dan Jurnal Ulumul Qur'an.

Saiful meraih gelar Master of Arts pada tahun 1998 dan Doctor of Philosophy tahun 2003 di Ohio State University dalam bidang political science. DIa menulis disertasi berjudul 'Religious democrats: Democratic culture and Muslim political participation in post-Suharto Indonesia'. Disertasi ini menjadi disertasi terbaik Ohio State University tahun 2004.

Sekembalinya dari Amerika Serikat, Saiful bergabung dengan Lembaga Survei Indonesia dan menjadi executive director di lembaga itu selama tiga tahun 2005-2007. Hingga saat ini, dia masih tercatat sebagai peneliti di lembaga tersebut. Pada tahun 2011, Saiful Mujani mendirikan Saiful Mujani Research & Consulting (SMRC), sebuah lembaga penelitian dan konsultansi politik dan kebijakan berbasis riset.

Saiful Mujani adalah ilmuwan politik pertama di luar Amerika Serikat yang dianugerahi penghargaan prestisius Franklin L. Burdette/Pi Sigma Alpha Award dari American Political Science Association (APSA). Penghargaan yang sama diberikan kepada ilmuwan politik ternama seperti Samuel P. Huntington, Mancur Olson, dan Sidney Tarrow.

Saiful juga aktif menulis di banyak jurnal internasional, seperti American Journal of Political Science, Journal of Democracy,

dan Comparative Political Studies. Salah satu artikelnya yang terbit di American Journal of Political Science (2012) terpilih menjadi artikel terbaik di dalam konferensi tahunan APSA tahun 2009.

Dalam waktu dekat, dua karya kolaborasinya "Critical Democrats" dan "Piety and Public Opinion" akan diterbitkan penerbit akademik paling bergengsi di dunia, Cambridge University Press dan Oxford University Press.

Pendekatan keilmuan Saiful Mujani dalam ilmu politik Indonesia mengubah cara kita memahami politik Indonesia. Sebelumnya kesarjanaan politik indonesia lebih didominasi asumsi bahwa pusat kekuasaan ada pada elite, pada tokoh seperti Bung Karno atau Soeharto, tentara, birokrasi, organisasi-organisasi kemasyarakatan besar seperti NU dan Muhammadiyah. Terjadi revolusi sosial tahun 1998. Kekuasaan tidak berpusat di sana, tapi di individu2 rakyat. Pendekatan yang state atau elite centered mengalami krisis.

Terjadi perubahan paradigma dalam studi politik Indonesia, dari pendekatan yang berpusat pada negara ke pendekatan yang berpusat pada individu warga negara. Terjadi semacam 'behavioral revolution' dalam studi politik indonesia. Paradigma ini mulai mempengaruhi literatur studi politik indonesia. Karya ilmiah Saiful Mujani yang bisa menjadi eksemplar pendekatan behavioristik ini adalah disertasinya "*Religious Democrats*" (2003), dan bukunya *"Religion, Party, and Leadership" (2007), "Kuasa Rakyat" (2012)* dan "*Critical Democrats"* (Forthcoming).

Kontribusi Dr. Saiful Mujani inilah yang mendorong Panel Achmad Bakrie Award 2017 memilihnya sebagai penerima penghargaan untuk bidang pemikiran sosial.

BURHANUDDIN MUHTADI, M.A., PH.D (lahir di Rembang, Jawa Tengah, 15 Desember 1977) adalah seorang penulis, dosen, dan Direktur Eksekutif Indikator Politik Indonesia sejak 2013. Ia menjadi dosen di Prodi Ilmu Politik, FISIP UIN Syarif Hidayatullah dan Pascasarjana Universitas Paramadina, Jakarta. Ia juga menjadi Direktur Public Affairs pada Lembaga Survei Indonesia (LSI). Selain sebagai pengajar dan peneliti, Burhanuddin Muhtadi juga dikenal publik sebagai analis atau pengamat politik yang kerap muncul di berbagai media. Dia sering dimintai sebagai narasumber berbagai media cetak dan televisi untuk berbicara masalah-masalah sosial-politik. Ia mendapatkan gelar doktor dalam bidang ilmu politik dari Universitas Nasional Australia (ANU) di Canberra pada tahun 2018. Ia mengangkat disertasi yang berjudul "Buying Votes in Indonesia: Partisans, Personal Networks, and Winning Margins". Disertasi tersebut kemudian diterbitkan oleh Palgrave McMillan pada Mei 2019 dalam buku berjudul "Vote Buying in Indonesia: The Mechanics of Electoral Bribery". Sementara itu, versi berbahasa Indonesia, "Kuasa Uang: Politik Uang dalam Pemilu Pasca-Orde Baru", yang diterbitkan oleh Kepustakaan Populer Gramedia.

AIRLANGGA PRIBADI KUSMAN dilahirkan di Jombang, Jawa Timur, 23 November 1976. Pengajar Ilmu Politik pada Departemen Ilmu Politik, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik (FISIP) Universitas Airlangga, Surabaya (sejak 2004) dan Direktur Centre for Governance and Citizenship Studies (CGCS), Universitas Airlangga (sejak 2016) serta Staf Ahli Kementerian Desa, Pembangunan Daerah Tertinggal dan Transmigrasi (sejak 2016). Meraih gelar Sarjana Politik dari Departemen Ilmu Politik, FISIP Universitas Airlangga (2002) dan Master Ilmu Politik dari Universitas Indonesia (2006). Peneliti pada Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK), Universitas Paramadina (2007-2009) dan associate researcher pada Departemen Politik Soegeng Sarjadi Syndicated (2002-2004) ini, memperoleh gelar PhD dari Asia Research Center Murdoch University, Australia (2006), dengan disertasi berjudul "The Politics of Good Governance in Post-Authoritarian East Java: Intellectuals and Local Power in Indonesia." Aktif mengikuti berbagai lokakarya, seminar, serta konferensi tingkat nasional dan internasional, antara lain, lokakarya "Intoleransi Keagamaan di Indonesia Pasca-Orde Baru", Jakarta (2016); konferensi "Australian Political Science Association", Murdoch University, Australia (2013); konferensi internasional "The Paradox of Innovation in Governance Practices", University Brunei Darussalam (2012); seminar nasional "Pemilu Lokal dan Problem Kemiskinan pada Era Reformasi", Jakarta (Oktober 2008), dan lain-lain. Penulis buku The Religious Intolerance as a Reflection of the Governance Failure (akan terbit 2017) dan salah satu bab dalam buku Bayang-bayang Fanatisme: Esai-esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid (2007) itu, banyak menulis artikel di sejumlah jurnal serta media massa luring dan daring.

Ahmad Najib Burhani lahir di Blitar pada 27 April 1976. Lahir dari pasangan Umar Hasan dan Muthmainnah Yusuf, ia kemudian menikah dengan Tuti Alawiyah. Ia dikaruniai tiga putri, yaitu Hamia Sophia Fatima, Faira Nahla Ophelia dan Athifa Zara Izzati.

Pendidikan dasar dan menengahnya ia selesaikan di kota kelahirannya yaitu MI Wahid Hasyim II Gandekan, Wonodadi Blitar, MTsN Kunir Srengat Blitar dan MAN PK Jember.

Setelah selesai, ia hijrah ke Jakarta untuk melanjutkan studi S1 di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Fakultas Aqidah dan Filsafat. Ia menyelesaikan studi S1 pada 1999. Selain aktif di LIPI, ia juga merupakan anggota Akademi Ilmuwan Muda Indonesia (ALMI)-Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia (AIPI).

Pendidikan S2-nya ditempuh di University of Manchester, Inggris, mendapatkan gelar MSc di bidang Social Research Methods & Statistics dan Universiteit Leiden, Belanda dan berhasil mengantongi gelar MA di bidang Islamic Studies.

Ia memperoleh gelar PhD di bidang Religious Studies dari University of California-Santa Barbara (UCSB) pada 2013 dengan disertasi berjudul 'When Muslims are not Muslims: The Ahmadiyya Community and the Discourse on Heresy in Indonesia.'

Najib pernah menjadi fellow di International Institute of Islamic Thought (IIIT) Virginia, Amerika Serikat; International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM) Leiden, Belanda; The Center for Southeast Asian Studies (CSEAS) Kyoto University, Jepang.

Juga di International Center for Islam and Pluralism (ICIP)-Japan International Cooperation Agency (JICA); Center on Religion, Culture, and Conflict, Drew University, New Jersey, Amerika Serikat; dan ISEAS Yusof Ishak Institute, Singapura.

Selain itu, karya yang telah dihasilkannya antara lain 69 karya tulis ilmiah, baik yang ditulis sendiri maupun bersama dengan penulis lain dalam bentuk buku, jurnal, entri ensiklopedi,

dan artikel ilmiah populer. Sebanyak 42 KTI ditulis dalam bahasa Inggris. Dan ratusan artikel pendek maupun opini tersebar di berbagai media.

Karyanya juga terbit dalam berbagai jurnal internasional seperti Asian Journal of Social Science (NUS/Brill), Indonesia and the Malay World (SOAS/Roudledge), Islam and Christian-Muslim Relations (Birmingham/Roudledge), Sojourn (NUS/ISEAS), Contemporary Islam (Springer), dan Asian Politics & Policy (Wiley-Blackwell).

Karya lainnya menjadi bagian dari buku yang diterbitkan oleh ISEAS (Singapura), Palgrave Macmillan Press, Amsterdam University Press, dan lain-lain.

Di antara bukunya yang berbahasa Indonesia adalah Sufisme Kota (2001), Islam Dinamis (2001), Tarekat Tanpa Tarekat (2002), Muhammadiyah Jawa (2010), Muhammadiyah Berkemajuan: Pergeseran dari Puritanisme ke Posmopolitanisme (2016), dan Menemani Minoritas: Paradigma Islam tentang Keberpihakan dan Pembelaan Kepada yang Lemah (2019).

Pada akhir masa studi S3-nya, Najib memenangkan penghargaan the Professor Charles Wendell Memorial Award atas prestasinya dalam kajian Islam dan Timur Tengah. Selain itu, pada tahun 2015 ia juga mendapatkan penghargaan Satyalancana Karya Satya X dari Presiden Republik Indonesia.

Pada tahun 2020, ia mendapatkan penganugerahan sebagai 100 Tokoh Terkemuka Alumni UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dari Kementerian Agama & Ikatan Alumni UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

ADE MARUF WIRASENJAYA sejak mahasiswa menjadi aktivis dan menulis di media kampus. Dalam perkembangannya, tulisan Ade menembus Koran lokal maupun nasional seperti *Kompas, Media Indonesia, Kedaulatan Rakyat* dan media kampus.

Dia menjadi aktivis HMI semasa mahasiswa dan kemudian menamatkan Sarjana HI di Fisip Universitas Muhammadiyah Yogyakarta. Dia meraih MA dari Pasca Sarjana Fisip UGM.

Pengajar Kajian Globalisasi dan Pembangunan dan Kepala Lab Hubungan Internasional Universitas Muhammadiyah Yogyakarta ini masih studi Doktoral di program S-3 Fisip Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.

BANDUNG MAWARDI adalah inteligensia bebas,penulis dan eseis. Penggagas temu kaum intelektual muda di Balai Soedjatmoko, Solo

Esais. Pegiat literasi di Kuncen Bilik Literasi, Karanganyar, Jawa Tengah. Salah satu pendiri Pawon Sastra, pengelola Bale Sastra Kecapi, Pengajian Malam Senin dan Pengajian Jumat Petang. Tulisan-tulisan karya Bandung Mawardi sampai saat ini sering dimuat di berbagai media masa lokal maupun nasional. Karya publikasinya antara lain: Risalah Abad (buku puisi, 2009), Sastra Bergelimang Makna (2010) dan Macaisme (2011). Dia juga mengelola Kuncen Bilik Literasi. Penulis buku Pengisah dan Pengasih (2019). Bandung Mawardi juga Penulis di pengedarbacaan.wordpress.com dan pengabarmasalalu.wordpress.com. Penulis buku Ralat: Sastra Bergelimang Makna (2017), Pemetik Cerita (2017), Sepah Sahaja (2018), Berumah di Buku (2018) dan Omelan: Desa, Kampung, Kota (2018).

Bandung Mawardi berperan sebagai pengelola Jagat Abjad dan Bilik Literasi (Solo). Esai dan resensi dimuat di Tempo, Basis, Horison, Kompas, Media Indonesia, Koran Tempo, Jawa Pos, Koran Jakarta, Koran Sindo, Pikiran Rakyat, Suara Merdeka, Kedaulatan Rakyat, Solopos, Bali Post. Penulis buku *Sastra Bergelimang Makna (2010), Macaisme! (2011), Pendidikan: Tokoh, Makna, Peristiwa (2014). Pengisi blog bandungmawardi.wordpress.com.* Alamat tinggalnya: Bandung Mawardi, Tanon Lor, RT 3 RW 1, Gedongan, Colomadu, Karanganyar, Jawa Tengah 57174.

WAHYUDI AKMALIAH MUHAMMAD adalah peneliti di Pusat Penelitian Masyarakat dan Kebudayaan, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (PMB – LIPI). Ia memperoleh gelar sarjana dalam Pendidikan Islam dari Universitas Negeri Islam Sunan Kalijaga (2003), gelar master dalam bidang studi budaya dari Universitas Sanata Dharma, Indonesia (2008) dan dalam Studi Perdamaian Internasional dari University for Peace, San Jose Costa Rika, Amerika Tengah (2010), yang disponsori oleh Nippon Foundation. Dia adalah Associate Researcher pada Maarif Institute for Humanity and Culture. Minat penelitiannya adalah memori dan keadilan sejarah serta kajian budaya dengan menitikberatkan pada Islam, identitas dan budaya populer.

Karya dan penelitiannya antara lain "Mendengar Suara Historis: Sejarah Lisan Kekerasan Politik di Kawasan Asia Tenggara", Proyek Hibah Penelitian Kolaboraf Asian Public Intellectual (API). Juli 2013- Mei 2014. $ 20.000.Nippon Founda□on. "Mengingat Warisan Diktator Marcos: Pembentukan Memori Sejarah dan Perjuangan untuk Keadilan di Filipina", Asian Public Intellectual (API). Dia pernah jadi Asean Research Fellow. Universitas Nasional Singapura (NUS) di Asia Research Institute (ARI) Singapura. Mei-Juni 2007 dan dia mengikuti Program Pertukaran Muslim Singapura (MEP). Lembaga Australia-Indonesia (AII) pada 2013 di Australia

ADRIAN PERKASA adalah cucu pahlawan dr Soetomo, salah satu pendiri Boedi Oetomo 1908, Anak muda ini adalah inteligensia *nahdliyin* kultural dan menulis di berbagai media massa dan jurnal-jurnal Scopus internasional. Dia berasal dari keluarga dokter. Di SMA, ia adalah siswa berprestasi di Olimpiade Biologi. Tapi, dia sudah berkeliling dunia karena kecintaannya pada Ilmu Sejarah. Dia adalah Adrian Perkasa, sejarawan muda yang mulai diperhatikan dunia.

Adrian Perkasa lahir di Tulungagung, 28 tahun lalu. Ayahnya adalah seorang dokter. Adrian kecil telah tertarik dengan candi, oleh karena itu ayahnya sering membawanya ke Trowulan selama perjalanan mereka ke Surabaya di mana dia belajar. Dia kini Dosen Departemen Ilmu Sejarah Universitas Airlangga dan PhD candidate di Universiteit Leiden Belanda. Adrian Perkasa bersama akademisi NU kultural seperti Herdi Sahrasad, Al Chaidar dan M Asrori Mulky menjadi networker untuk jaringan Nurcholish Madjid Society dan komunitas Gusdurian dengan cara masing-masing. Adrian Pekasa merupakan *the promising historian* dari Unair dan dedikasinya sebagai intelektual muda sudah diakui banyak kalangan. Ia telah berkunjung ke banyak negara di dunia untuk perjalanan edukatif juga, seperti Perancis, Taiwan, Hongkong, Itali, Singapura, Portugal, dan beberapa negara lainnya. Untuk tahun 2017 ini, ia mempersiapkan proyek penelitian dengan para ahli global. Ia menerima dana dari Uni Eropa dan bekerja sama dengan para sarjana dari Universitas Harvard dan Universitas Nasional Singapura untuk melakukan penelitian tentang lingkungan kuno di Surabaya.

SABIQ CAREBESTH, *Penyair, Pemimpin Redaksi Jurnal Budaya Book Review & Culture di Galeri Buku Jakarta.* Sabiq Carebesth is a freelance writer, author of "Memoar Kehilangan" (2012), "Seperti Para Penyair" (2017). Chief editor Galeri Buku Jakarta. Sabiq carebesth lahir 10 Agustus 1985, Sabiq Carebesth lahir 10 Agustus 1985. Mencintai teater, menyukai seni menggambar, berkeliaran di jalan, sesekali ngamen, kadang berdemonstrasi, pernah jadai ketua dari gerakan mahasiswa KMPD (Keluarga Mahasiswa Pecinta Demokrasi), dan menjadi bagian dari Dewan Redaksi penerbitan Pers Mahasiswa ARENA UIN Yogyakarta. Barangkali, *Memoar Kehilangan* adalah kumpulan puisinya yang pertama. Penulis adalah Direktur pada Lingkar Studi Kebudayaan Indonesia (LSKI)Jakarta, dan bekerja sebagai Editor Publikasi Indhrra (Indonesian Secretariat for the Development of Human Resources in Rural Areas) Yayasan Bina Desa. Novel Pertama ”Burung Kertas Menempuh Takdir Sunyi” akan segera terbit, April 2010. Namanya Sabiq Carebest. Pria 31 tahun itu merupakan penyair, penulis esai, juga pegiat literasi. Pagi itu, ia sedang mengutak-atik gambar untuk cover buku puisinya yang akan dicetak ulang. Kini Sabiq Carebesth adalah Kepala Penelitian dan Media Bina Desa, Yayasan Bina Desa, artikel sajak dan esainya dimuat Kompas, Media Indonesia dan lainnya.

HENGKI FERDIANSYAH, LC. MA. Anak muda ini lahir dan tumbuh dari keluarga NU kultural, mantan aktivis PMII dan lebih berminat pada pemikiran dan studi akademis selain berkiprah dalam ke budayaan dan social-keagamaan. Menyelesaikan Sarjana dan S2 di Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Meneliti hadis dan studi keislaman kontemporer. Sekarang mengelola lembaga pengkajian hadis El Bukhori Institutedan menjadi Redaktur Islami.co. Dia juga penagajar pada Dirasat Islamiyah UIN Syarif

Hidayatullah Jakarta. Hengky Ferdiansyah juga Pemimpin Redaksi Bincang Syariah.com dan menulis tesis berjudul Paradigma Hukum Islam Jasser Auda..

FRIDIYANTO, inteligensia muda NU kultural yang tumbuh dari Jambi, menyelesaikan SMA di SMA Negeri 2 Muaro Bungo Jambi. Dia seorang penulis dan peneliti, serta Dosen Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi, dan dia menyelesaikan Doktor (PhD) di Universitas Islam Negeri (UIN) Malik Ibrahim Malang. Dia sempat memperoleh kesempatan studi bebas di Universitas Groningen, Belanda. Dia juga Penulis Buku *Manajemen Strategik,* Buku *Paradigma Wahdatul Ulum*. Ketika dia riset di Belanda, dia menulis dalam catatannya:

''Perjalanan saya ke Belanda ini merupakan sebuah inspirasi untuk membenahi diri, mengobservasi berbagai hal apa yang ada di Belanda selalu membuat saya membanding-bandingkan apa yang ada di Indonesia, bisa saja dalam satu hal teryata Indonesia lebih beradab dan dalam hal lainnya Belanda terlihat seperti tidak berbudaya.''

Bukunya yang juga terbit ''Menjadi Indonesia di Negeri Belanda: Sebuah Catatan Etnografis'' dan "Kaum Intelektual dalam Catatan Kaki Kekuasaan (2017). Dia sempat mengajar di UIN Sumatera Utara Medan untuk beberapa waktu.

DR FEJRIAN YAZDAJIRD IWANEBEL, lahir di Demak 4, Maret 1990, Fejrian Yazdajird Iwanebel menempuh pendidikan awal di bawah bimbingan orang tuanya, Prof. Dr. H. Muhibbin, M.Ag dan Hj Mufidah. Ia menyelesaikan pendidikan dasar di SDN Bangetayu Wetan 02; Pendidikan Sekolah Menengah Pertama di SMP Takhassus Al-Quran Wonosobo; Pendidikan Sekolah Menengah atas di MAPK Denanyar (1

tahun) dan MAPK Surakarta (2 tahun); Pendidikan Strata 1 di IAIN Walisongo Semarang Jurusan Tafsir Hadis (lulus 2011); Strata 2 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Jurusan Studi Quran Hadis (2013); dan Strata 3 juga di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Jurusan Islamic Studies (2020). Minat keilmuannya meliputii kajian-kajian tentang Islamic studies, khususnya kajian Alquran klasik-kontemporer & Kajian-kajian Barat atas Alquran. Ia menyelesaikan studi Doktoralnya (PhD) dengan disertasi berjudul "The Formation of Tawil in the Early Fatimid Chaliphate: Al-Numan b. Hayyun and Jafar b. Mansur on Prophetology in the Quran." Selain itu, ia juga banyak menulis di berbagai jurnal dan menjadi reviewer di beberapa jurnal ternama di Indonesia. Dosen UIN Sunan Ampel Surabaya ini ingin mengabdi kepada bangsa, negara dan agama.

RIFQI FAIRUZ, MA lahir dan tumbuh dari lingkungan keluarga nahdliyin dan kini aktivis social serta Pegiat Gusdurian.. Dia lulus sarjana dari UIN Suka Yogyakarta. Dia kini Dosen STAI Sunan Pandanaran, Yogyakarta. Dia studi di Jurusan Center for Religious and Cross-Cultural Studies di Universitas Gadjah Mada dan lulus MA dari Pascasarjana UGM itu.

Dia kini juga berkiprah sebagai editor pada ‘’islami.co.’’

Rifqi adalah esais yang aktif di jaringan Gusdurian Yogyakarta. Anak muda yang gagah dan cerdas ini masih mencari kesempatan beasiswa untuk S-3 di dalam atau luar negeri. Para seniornya berharap dia sanggup meneruskan perjuangan Gus Dur bagi transformasi social, keadilan dan kemanusiaan.

MUHAMMAD KAMARULLAH, Anak desa dari Banemo, Halmahera, Maluku dan menulis di berbagai media massa. Dia adalah seorang mahasiswa Ilmu Hubungan Internasional di Universitas Muhamadiyah Malang (UMM). Tertarik membahas isu-isu sosial, politik dan Islam. Aktif sebagai anggota di Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) Cabang Malang. Esai-esainya tajam dan memberikan harapan bahwa dia bakal menjadi inteligensia yang memihak kemanusiaan, keadilan dan kebenaran. Mencermati ketegangan antara Menko Maritim Luhut B Panjaitan dan Said Didu mantan Sesmen BUMN, dia mencatat: Memang secara politis, Luhut bisa menjadi pemenang dengan mendorong basis kekuatan politiknya. Di mana LBP memiliki pamor yang lebih tinggi dan keistimewaan dalam rezim saat ini.

Sementara, Didu yang sudah masuk dalam kelompok oposisi rezim, jelas akan mendapatkan kesulitan jika menggunakan cara-cara politis. Apalagi Didu secara dukungan politik pada pilpres 2019 memilih kubu Prabowo. Namun menjadi poin kekuatannya adalah basis dukungan, akademisi hukum di belakang Didu akan menjadi satu kekuatan yang patut diperhitungkan dalam kemenangan Didu.

Muhammad Kamarullah, lahir di Banemo, Kec. Patani Barat, Kab. Halmahera Tengah lebih dua decade lalu. Gagasan dan pemikirannya yang berpiak pada kepentingan rakyat banyak, membuka peluang baginya untuk lebih progresif sebagai penulisa muda.

HA. MUNTAHA MANSUR adalah Santri Pesantren Tarbitayul Mutathowwiin Madiun . Pegiat Komunitas Kalimetro, AsRed di Terakota.id, Santri FNKSDA Malang. Pendidikan Islam kritis-transformatif yang dilakukan di dalam Front Nahdliyyin untuk Kedaulatan Sumberdaya Alam (FNKSDA). FNKSDA merupakan organisasi yang dideklarasikan untuk berkontribusi menjaga kedaulatan bangsa Indonesia, khususnya sumberdaya alamnya, dari eksploitasi yang dilakukan oleh kapitalis. Baik lokal maupun asing. Organisasi ini dideklarasikan di Pesantren Tebuireng pada 8 Desember 2013. Dan situs resmi Pesantren Tebuireng, Tebuireng.online menulis: "Sabtu (7/12) aktifis muda Nahdliyin yang tergabung dalam Front Nahdliyin untuk Kedaulatan Sumber Daya Alam (FN-KSDA) mendeklarasikan Resolusi Jihad Jilid II: Mempertahankan Tanah Air dari Rongrongan Kapitalisme Ekstraktif. Deklarasi tersebut adalah bentuk perlawanan kaum Nahdliyin terhadap sejumlah perusahaan atau korporasi swasta ataupun asing yang berpotensi merusak kedaulatan Sumber Daya Alam Negara Republik Indonesia."

Antivis muda NU jebolan HMI ini bertekad memperjuangkan kemanusiaan dan keadilan serta kebenaran secara berkelanjutan demi martabat manusia.

MUHAMMAD AL-FAYYADL MA, ntelektual muda Nahdlatul Ulama (NU).

Muhammad Al-Fayyadl adalah editor pada situs Islam Bergerak (http:// www. islambergerak.com) dan Jurnal Sosialis (http://jurnalsosialis.red). Saat ini, cendekiawan muda Nahdlatul Ulama (NU) yang dilahirkan di Probolinggo, 14 Oktober 1985, itu bergiat di Front Nahdliyin untuk Kedaulatan Sumber Daya Alam (FNKSDA). Setelah menempuh pendidikan di pelbagai pondok pesantren, melanjutkan kuliah di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Fakultas Ushuluddin, Jurusan Aqidah Filsafat, dan meraih gelar Sarjana pada 2009. Meraih gelar Doktor dari Universite de Paris VIII (Vincennes- Saint-Denis) pada program Filsafat Kontemporer dan Kritik Kebudayaan. Banyak menulis di pelbagai media massa lokal dan nasional.

Pada 2000, bersama seorang kawan, menerbitkan buku kumpulan puisi berjudul Pertemuan Sufi. Sejumlah karya tulisnya terbit di dalam dan luar negeri antara lain buku filsafat Muhammad Al-Fayyadl mengasuh dan mengajar di Ponpes sekaligus dosen pada UIN Nurul Jadid, Probolinggo. Bergiat juga di FNKSDA. Dia menulis buku Derrida (LKiS, 2005), dan lulus dari UIN Suka Yogyakarta. Dia alumni magister (MA) di Universite Paris 8, Prancis pada jurusan Filsafat dan Kritik Kontemporer Kebudayaan. Pria yang kini tinggal di Pondok Pesantren Nurul Jadid Paiton Probolinggo ini adalah alumnus Pondok Pesantren An-Nuqayah, Guluk-guluk Sumenep. Al- Fayyadl mengajak kalangan terpelajar di NU untuk banyak menulis buku sejarah. Ini untuk melengkapi buku dan catatan yang sudah ada. "Yang diwariskan jangan semata sejarah lisan," sergahnya. Dia merespons berita adanya sejumlah Koordinator Lapangan (Korlap) Aksi Tolak Undang-undang Cipta Kerja yang dikriminalisasi. Dia sangat kecewa dengan kriminalisasi itu.

DOKTER HARIMAN SIREGAR adalah mantan Ketua Umum Dewan Mahasiswa Universitas Indonesia dan tokoh Malari 1974. Dia (lahir di Padang Sidempuan, Sumatra Utara, 1950) adalah aktivis reformasi Indonesia. Pada Januari 1974 dia memimpin demontrasi besar menentang otoriterianisme Orde Baru, kapitalisme dan modal asing yang mencengkeram Indonesia. Hariman melihat strategi pembangunan Orba tidak tepat dan sangat kapitalis, sangat tidak adil.

Bersama tokoh mahasiswa lainnya, seperti Syahrir, Muhammad Aini Chalid, Judilherry Justam, dan lainnya, Hariman memprotes rezim Pak Harto dan dia merupakan tokoh utama peristiwa Malari pada 15 Januari 1974. Hariman diminta para seniornya studi/sekolah Doktoral di Eropa, namun konon sampai di Belanda dia bilang ''udahlah dokter aja'', dan *letter of admission* Doktoralnya dia buang ke kotak sampah, dan setelah keliling Eropa, dia malah memutuskan untuk turun ke jalan, bertemu para aktivis Dewan Mahasiswa ITB 1977/78 yang berdemo mendesak Soeharto turun. Hariman mendukung demo DM-ITB tsb, dengan cara langsung memenuhi undangan DM-ITB, datang bersama dr.Gurmilang Kartasasmita ke kampus sekolahnya Presiden pertama, Ir Soekarno itu. Padahal Hariman baru saja keluar dari penjara, benar-benar sosok legenda.

Sebelum peristiwa bersejarah Malari 1974, ia merupakan Ketua Dewan Mahasiswa (DM) Universitas Indonesia (UI) setelah terpilih melalui pemilihan yang diintervensi pemerintahan Orde Baru melalui Ali Murtopo. Karena peristiwa Malari, Hariman bersama beberapa tokoh mahasiswa lainnya itu kemudian dipenjara oleh rezim penguasa masa itu. Mentari belum lagi menampakkan wajahnya. Subuh itu, sekitar pukul 05.00 pagi, Hariman Siregar masih tertidur di selnya di Rumah Tahanan Militer (RTM) Budi Utomo Jakarta. Itulah hari kedua ia mendekam di salah satu sel Blok 5, salah satu blok yang "menyeramkan" di RTM Budi Utomo karena berpenghuni orang-orang yang akan dihukum mati.

Menteri Pertahanan dan Keamanan kala 1974 itu, Maraden Panggabean mengatakan, dalam peristiwa kerusuhan Malari 1974 yang terjadi selama dua hari, tercatat kerugian materi yang diakibatkan dalam kejadian ini cukup banyak. Sebanyak 807 mobil dan 187 sepeda motor rusak atau dibakar, 144 buah gedung rusak terbakar (termasuk pabrik Coca-cola), dan 160 kg emas hilang dari sejumlah toko perhiasan. Selain mengalami kerugian materi yang cukup banyak, juga terdapat korban jiwa dalam kerusuhan yang terjadi selama dua hari tersebut. Sedikitnya 11 orang meninggal, 177 mengalami luka berat, 120 mengalami luka ringan, dan 775 orang ditangkap.

Tak jauh dari tempat Hariman berbaring, terbujur dua sosok rekan satu selnya: yang seorang adalah Mayor Jenderal (Polisi) Soewarno, mantan Panglima Daerah Kepolisian Jakarta saat peristiwa Gerakan 30 September 1965; dan seorang lainnya adalah Mayor Jenderal Soeratmo, mantan Komandan Komando Logistik Angkatan Darat (Kologad). Kedua rekan satu sel Hariman itu adalah tahanan politik yang dituduh terlibat Partai Komunis Indonesia (PKI).

Di keheningan subuh itu, tiba-tiba pintu sel dibuka. Seorang petugas RTM membangunkan Hariman, dengan membawa sebuah kabar penting: Sriyanti Sarbini Soemawinata, istri Hariman, dalam kondisi mengkhawatirkan di Rumah Sakit St. Carolus. Hariman pun diminta bergegas untuk menjenguk istrinya ke rumah sakit. Sepanjang perjalanan menuju rumah sakit, perasaan Hariman cemas dan was-was. Saat ditinggal Hariman beberapa hari sebelumnya, Yanti memang dalam keadaan hamil tua. Karena itu, Hariman mengkhawatirkan keadaan Yanti dan anak yang dikandungnya.

Setiba di RS St. Carolus kecemasan Hariman menjadi kenyataan. Ia mendapati Yanti dalam kondisi mengkhawatirkan. Sedangkan anak kembar yang dilahirkan sang istri sudahmeninggal dunia. Mendapati kenyataan itu, Hariman tak kuasa menahan kesedihannya. Airmata mengalir menandakan keperihan hatinya. Tapi, sekejap kemudian Hariman berusaha tegar. Sore hari itu juga ia ikut mengantar jenasah anak kembarnya ke pemakaman Karet Bivak. Setelah itu, Hariman kembali ke rumah sakit untuk menunggui Yanti. Sepanjang malam ia menunggui istri yang sangat dicintainya itu. Tapi, pukul 03.00 dini hari ia harus kembali ke RTM Budi Utomo, sesuai aturan yang berlaku saat itu. Saat Hariman meninggalkan rumah sakit, kondisi Yanti masih dalam keadaan sadar.

Di dalam selnya, Hariman tak bisa memejamkan mata. Pikiran dan perasaannya masih tertuju kepada istrinya yang terbaring lemah di rumah sakit. Saat pagi baru datang, petugas RTM kembali membawa Hariman ke rumah sakit. Sampai disana ia mendapati sang istri sudah koma. Hariman pun diijinkan

menunggui Yanti selama sepuluh hari penuh. “Tapi, kesehatannya tak pernah pulih lagi. Sejak itu, Yanti hilang ingatan,” kenang Hariman. d

Mentari belum lagi menampakkan wajahnya. Subuh itu, sekitar pukul 05.00 pagi, Hariman Siregar masih tertidur di selnya di Rumah Tahanan Militer (RTM) Budi Utomo Jakarta. Itulah hari kedua ia mendekam di salah satu sel Blok 5, salah satu blok yang "menyeramkan" di RTM Budi Utomo karena berpenghuni orang-orang yang akan dihukum mati. Tak jauh dari tempat Hariman berbaring, terbujur dua sosok rekan satu selnya: yang seorang adalah Mayor Jenderal (Polisi) Soewarno, mantan Panglima Daerah Kepolisian Jakarta saat peristiwa Gerakan 30 September 1965; dan seorang lainnya adalah Mayor Jenderal Soeratmo, mantan Komandan Komando Logistik Angkatan Darat (Kologad). Kedua rekan satu sel Hariman itu adalah tahanan politik yang dituduh terlibat Partai Komunis Indonesia (PKI).

Setelah ijinnya habis, Hariman pun kembali ke RTM Budi Utomo. Sepeninggalnya, yang menunggui Yanti adalah ayahanda Hariman, Kalisati Siregar. Tapi, karena kecapekan dan usia tua, beberapa hari kemudian Kalisati jatuh sakit. Sakit sang ayah ternyata cukup serius. Hariman pun kembali diijinkan keluar tahanan, untuk menunggui ayahnya di rumah sakit.

Tapi, cobaan Tuhan kembali mendera Hariman. Pada tanggal 29 September 1974, di malam hari, Kalisati Siregar menghembuskan nafasnya yang terakhir. “Keesokan harinya ayah dimakamkan. Kota Jakarta kala itu sedang dipenuhi kibaran bendera setengah tiang. Tentu saja orang-orang memasang bendera setengah tiang bukan untuk menghormati ayah, tapi karena tepat tanggal 30 September bendera memang dikibarkan setengah tiang (untukmemperingati Peristiwa G 30 S/PKI). Namun, itu semua gue anggap saja untuk menghormati mendiang ayah,” tutur Hariman. Mendekam di penjara, kehilangan bayi kembar, sang istri yang hilang ingatan, wafatnya sang ayah, serta mertua--Prof. Sarbini Soemawinata-- yang juga mendekam dipenjara. Sebagaimana manusia biasa, rentetan peristiwa menyedihkan itu sempat mengguncang jiwa Hariman Siregar. Hariman segera menyadari itulah konsekwensi yang harus ditanggungnya atas sikap kritisnya terhadap rejim Orde Baru. Semua kesedihan itu merupakan harga yang harus dibayarnya karena melawan suatu

rejim otoriter dan represif. Sebagai ekspresi kesedihan itu,selama di penjara Hariman selalu menuangkannya dalam catatan harian.

Apa yang dialami Hariman merupakan imbas dari Peristiwa 15 Januari 1974 atau yang lebih dikenal dengan sebutan Peristiwa Malari—sebuah aksi kritis mahasiswa terhadap modal asing, yang berbuntut kerusuhan sosial di Jakarta dan menjadi ''percik api'' pertama gerakan mahasiswa bagi pembaharuan ekonomi- politik untuk mengakhiri otoriterisme-kapitalisme rezim Orba.

Hariman adalah legenda gerakan mahasiswa Indonesia yang tak terpermanai. Dia tokoh historis dan legendaris yang dekat dan sangat *helpful* terhadap kaum muda dan mahasiswa. Hariman bersama Dr Moeslim Abdurrahman, Dr Adnan Buyung Nasution, Ir Yusman S Djamal dkk mendirikan *Indonesia Democracy Monitor* (Indemo), ornop, yang aktif bergerak memonitor demokrasi dan kehidupan social di Tanah Air dan manca negara. Soegeng Sarijadi School of Government (SSSG) melalui Soegeng Sarijadi Lifetime Achievement memberikan penghargaan kepada tiga tokoh yakni Daoed Joesoef, Jakob Oetama, dan Hariman Siregar atas jasa, prestasi dan integritasnya kepada perkembangan demokrasi dan kebebasan di Indonesia.

DR. RIZAL RAMLI, M.A, Begawan ekonomi ini sudah yatim piatu sejak usia 6 tahun, menamatkan sekolah dasar hingga SMA di kota Bogor, Jawa Barat. Dikenal sebagai tokoh nasional yang kritis terhadap berbagai penyimpangan dan korupsi serta perburuan rente ekonomi oleh elite kekuasaan dan para aktor ekonomi-politik era Orde Baru sampai Orde Reformasi dewasa ini.

Sewaktu menjadi mahasiswa jurusan Fisika Institut Teknologi Bandung (ITB), Rizal Ramli (RR) pernah didaulat menjadi Presiden Student English Forum (SEF) ITB,lalu sebagai Wakil Ketua Dewan Mahasiswa (Dema) ITB dari tahun 1976 hingga 1977. Pada tahun 1978 ia dipenjara oleh rezim Orde Baru karena kritik-kritiknya terhadap kebijakan-kebijakan pemerintahan Soeharto.

Mantan tokoh Dewan Mahasiswa ITB Rizal Ramli dan Mantan Ketua Dewan Mahasiswa UI/Tokoh Malari Hariman Siregar, paling

kanan, nonton konser jalanan di Boston, AS kurun 1980-an ketika Hariman melawat ke New York dan Washington DC.

Pengagum Einstein yang sempat mengenyam pendidikan di ITB ini, akhirnya malah mendapatkan gelar Doktor ekonomi (PhD) dari Universitas Boston pada tahun 1990. Dengan ''sentuhan'' Gus Dur, sosok RR yang dikenal sebagai Rajawali Ngepret ini, adalah anggota keluarga besar Pondok Pesantren Tebu Ireng Jombang dan Pondok Pesantren Gontor Ponorogo.

Rizal Ramli (RR) anak lelaki asisten wedana ini lahir di Padang, Sumatra Barat, 10 Desember 1954, namun sudah yatim piatu sejak umur 6 tahun, dan setelah tamat SMA, harus bekerja dulu di percetakan untuk bayar kuliah tahun pertama di ITB.

RR adalah seorang mantan tokoh mahasiswa, pakar ekonomi dan politikus Indonesia. Ia menjabat sebagai Menteri Koordinator Bidang Kemaritiman Republik Indonesia menggantikan Indroyono Soesilo sejak 12 Agustus 2015. Sebelumnya, ia juga pernah menjabat Kepala Badan Urusan Logistik (Bulog), Menteri Koordinator bidang Perekonomian, serta Menteri Keuangan Indonesia pada Kabinet Persatuan Nasional pada masa pemerintahan Presiden Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Di tingkat internasional, Rizal pernah dipercaya sebagai anggota tim panel penasihat ekonomi Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) bersama beberapa tokoh ekonom dari berbagai negara lainnya.

Karena ingin fokus mengabdi pada negara dan bangsa Indonesia, Rizal pernah menolak jabatan internasional sebagai

Sekretaris Jenderal (Sekjen) Economic & Social Commission of Asia and Pacific (ESCAP) yang ditawarkan PBB pada November 2013. Oleh sebagian kalangan, Rizal Ramli dijuluki sebagai "Sang Penerobos" karena ide-idenya yang tidak konvensional namun tepat sasaran, dan berpihak pada kepentingan rakyat. Ia juga pernah didaulat sebagai Ketua Umum Kamar Dagang dan Industri Indonesia (Kadin Indonesia) tandingan pada September 2013, setelah terjadinya perpecahan dalam tubuh organisasi itu.

Pada Oktober 2015, posisi Rizal sebagai ketua umum Kadin Indonesia digantikan oleh Eddy Ganefo. Setelah sekian lama tidak masuk dalam lingkaran utama kekuasaan, pada Agustus 2015, Rizal Ramli diminta oleh Presiden Joko Widodo untuk bertugas mengurus bidang kemaritiman dan sumber daya. Walau sudah berada dalam pemerintahan, sikap kritis Rizal tidak berubah. Ia sering melontarkan kritik pedas (yang diistilahkan kepret) terhadap sesuatu yang dianggapnya tidak berpihak pada kepentingan bangsa dan negara, sehingga ia mendapat julukan baru "Rajawali Ngepret".

SYAIFUL ARIF, MA adalah pemikir muda, penulis dan aktivis pergerakan, seorang santri Pesantren Ciganjur asuhan Gus Dur, menulis buku bertajuk Gus Dur dan Ilmu Sosial Transformatif, Sebuah Biografi Intelektual, yang menarik dan memikat banyak pembaca. Buku tersebut bahkan mengcover Gus Dur tidak sebagai politisi, melainkan pemikir sosial yang mampu menggerakkan diskursus ilmu sosial transformatif. Dia juga menulis esai-esai di harian *Kompas, Jawa Pos,Media Indonesia* dan media lainnya.

Syaiful Arif adalah Direktur Pusat Studi Pemikiran Pancasila (PSPP), pengasuh kajian *online* "Tadarus Pancasila", mantan Tenaga Ahli Badan Pembinaan Ideologi Pancasila (BPIP). Menulis buku: *Falsafah Kebudayaan Pancasila* (Gramedia Pustaka Utama, 2016), *Reformulasi Filsafat Pancasila, Pendekatan Kontemporer* (UKP-PIP, 2018), serta *Islam, Pancasila dan Deradikalisasi* (Elexmedia Komputindo, 2018). Menjadi santri di Pesantren Ciganjur asuhan KH Abdurrahman Wahid pada 2003-2009. Menulis buku tentang Gus Dur; *"Humanisme Gus Dur, Pergumulan Islam dan Kemanusiaan* (Arruz Media, 2013).

PERDANA MENTERI SJAHRIR (**SUTAN SJAHRIR**) lahir di Padang Panjang, Sumatera Barat, 5 Maret 1909. Ayahnya bernama Mohammad Rasad gelar Maharaja Soetan bin Soetan Leman gelar Soetan Palindih dan ibunya bernama Puti Siti Rabiah yang berasal dari Koto Gadang, Agam, Sumatera Barat. Sutan Sjahrir mempunyai saudara perempuan yang bernama Rohana Kudus. Ia memulai pendidikannya di ELS (Europeesche Lagere School) atau setingkat sekolah dasar. Setelah menyelesaikan pendidikan di ELS, ia kemudian masuk di MULO (Meer Uitgebreid Lager Onderwijs) yang setingkat dengan sekolah menengah pertama atau SMP. Tamat dari MULO pada tahun 1926, ia kemudian pindah ke Bandung dan bersekolah di AMS (Algemeene Middelbare School). Tamat dari

AMS, ia kemudian berangkat ke Belanda dan melanjutkan kuliahnya disana. Ia kemudian masuk fakultas hukum di Universitas Amsterdam.

Di Belanda, ia bekerja di Sekretariat Federasi Buruh Transportasi Internasional. Sjahrir kenal baik dengan Salomon Tas, Ketua Klub Mahasiswa Sosial Demokrat, dan juga wanita bernama Maria Duchateau yang kelak menjadi istrinya yang ia nikahi pada tahun 1932. Sutan Sjahrir juga bergabung dalam Perhimpunan Indonesia (PI) yang dipimpin oleh Mohammad Hatta. Pada 1931, Hatta meminta Sjahrir pulang lebih dulu ke Indonesia untuk mengembangkan Pendidikan Nasional Indonesia atau PNI-baru.

Pada masa pendudukan Jepang, Sutan Sjahrir membangun jaringan untuk mempersiapkan diri merebut kemerdekaan tanpa bekerja sama dengan Jepang. Pasca kemerdekaan Indonesia, Sutan Sjahrir kemudian ditunjuk oleh Presiden Sukarno sebagai Perdana Menteri pertama Republik Indonesia sejak 14 November 1945 hingga 20 Juni 1947. Sjahrir mendirikan Partai Sosialis Indonesia tahun 1948, sebuah partai para intelektual kader dengan sedikit massa.

Sebelumnya Sjahrir, bersama Hatta, mendirikan Pendidikan Nasional Indonesia (masyhur dengan sebutan PNI-Baru), sedangkan Sukarno menjadi pendiri dan tokoh utama sekaligus terpenting Partai Nasional Indonesia (PNI). Kendati singkatan dua organ pergerakan itu sama, tetapi keduanya berbeda dalam

metode. PNI-Baru mengedepankan pentingnya pendidikan politik, sehingga rajin mengadakan kursus-kurus politik dan menerbitkan berbagai brosur. Sedangkan PNI yang dibentuk Sukarno fokus pada penggalangan massa-rakyat yang mengejawantah dalam rapat-rapat akbar yang dihadiri ribuan orang. Soekarno sadar pentingnya Sjahrir dalam menghadapi Sekutu pada masa awal kemerdekaan Indonesia. Namun, di masa Demokrasi Terpimpin, Sjahrir adalah lawan politiknya. Soekarno juga tahu soal gerakan bawah tanah Sjahrir di masa pendudukan Jepang—aksi yang butuh nyali lebih. Di kemudian hari, kerja sama Sukarno (dan Hatta) dengan Jepang ini juga memantik api dalam sekam yang lain.

Sebelum menjadi Perdana Menteri pertama pada November 1945, Sjahrir sangat sering mengecam orang-orang yang bekerja sama dengan Jepang sebagai kolaborator. Soekarno tahu hal itu. Namun, tidak ada pilihan, ia mesti bekerja sama dengan Sjahrir pasca-Proklamasi agar Indonesia tidak dicap sebagai bikinan Jepang jika hanya mengandalkan Soekarno-Hatta yang memang mau menggandeng Jepang. Sjahrir bebas dari cap "antek Jepang" dan itulah mengapa Sjahrir dianggap tepat untuk menjadi Perdana Menteri. Sjahrir diandalkan untuk meyakinkan dunia Barat atau Sekutu yang memang menjadi lawan Jepang di kancah Perang Dunia II. Namun setelah Sjahrir menjadi orang bebas, ketika ia tak lagi menjabat Perdana Menteri, hubungan keduanya kembali tegang. Rudolf Mrazek *dalam Sjahrir: Politik dan Pengasingan di Indonesia (1996)* mencatat pertengkaran kecil mereka di Prapat, Sumatra Utara, saat mereka ditawan Belanda setelah Agresi Militer Belanda II. Dikabarkan, Sjahrir dibuat marah oleh Soekarno. “Soekarno yang sedang berada di kamar mandi menyanyi, dengan sekeras-kerasnya,” tulis Mrazek. Sjahrir kesal mendengarnya dan berteriak dalam bahasa Belanda “houd je mond!” kepada Sukarno—artinya: “Tutup mulut kamu!”

Dari Penjara ke Penjara

Di masa Demokrasi Terpimpin, pertentangan mereka jauh lebih hebat lagi. Apalagi setelah di rumah Prawoto, ditemukan dokumen-dokumen—yang konon isinya organisasi bernama VOC. Bukan Verenigde Oostindische Compagnie alias maskapai dagang Belanda yang berkuasa di Nusantara. Ada yang menyebut VOC itu Verenigde Ondergrondse Corps alias Korps Perkumpulan Bawah Tanah; yang lain menyebut VOC adalah Vernielings Organisatie

Corps alias Korps Organisasi Penghancur. Rosihan Anwar, wartawan dan seorang pengikut PSI (partai yang didirikan Sjahrir) dan beberapa buku yang ditulisnya menyinggung Bung Keci, dalam catatan harian yang dibukukan dalam Sukarno, tentara, PKI: segitiga kekuasaan sebelum prahara politik, 1961-1965 (2006), menyebut Sultan Hamid II dari Pontianak adalah pemimpin VOC yang termaksud dalam dokumen itu, dan seseorang bernama Pitoy sebagai wakilnya. Banyak orang Indonesia dari wilayah timur tergabung di dalamnya. Tokoh-tokoh nasional macam Subadio Sastrotomo, Muhammad Roem, Prawoto, Yunan Nasution, dan Sutan Sjahrir ada di dalamnya. Mereka semua ditangkap pada 16 Januari 1962 karena VOC dianggap gerakan subversif yang membahayakan negara.

"Beliau (Sutan Sjahrir) ditahan atas dasar tuduhan yang telah dipersiapkan lebih dahulu oleh pelapor-pelapor palsu Manoppo cs," tulis Rosihan dalam Perdjalanan Terachir Pahlawan Nasional Sutan Sjahrir (1966). "Mereka tak mempunjai tempat dimasjarakat kami," kata Kepala Badan Pusat Intelijen (BPI) Subandrio—seperti dikutip Arnold Brackman dalam *Indonesian Communism: A History (1*963). Kala itu Subandrio berkuasa dan termasuk orang dekat

Soekarno. Dan bagi Soekarno, Sjahrir adalah orang berbahaya. Sjahrir dan lainnya sempat ditahan di Jakarta, kemudian Madiun. Mereka tak diperlakukan seperti tahanan kriminal kelas teri. "Keadaan di penjara Madiun dengan sipir yang bersikap luwes cukup membantu penghuninya supaya tidak terlalu stres," tulis Rosihan dalam *Sutan Sjahrir: Negarawan Humanis, Demokrat Sejati yang Mendahului Zamannya* (2011). Namun, kondisi itu tak mampu menghalau tekanan darah tinggi Sjahrir—yang mencapai diastol 150 dan sistole 245, yang bisa bikin ambruk penderitanya. Sjahrir sempat delapan bulan dirawat di Rumah Sakit Gatot Subroto sebelum ditahan di Jalan Keagungan. Lalu, pada Februari 1965, ia dipindahkan ke Rumah Tahanan Militer (RTM) Budi Utomo, Jakarta. Kamar lembab dan sempit adalah tempat Sjahrir. Selain itu, Sjahrir tak diizinkan membawa makanan dari rumah. Dalam hitungan minggu, Sjahrir kena stroke. Suatu malam Sjahrir ditemukan terkapar di kamar mandi oleh tahanan lain. Namun, tentara yang berjaga tak segera memberi pertolongan medis. Pertolongan untuk Sjahrir harus menunggu pagi. Esoknya, Sjahrir dibawa ke rumah sakit. Setelah tindakan dari dokter, Sjahrir tak lagi bisa bicara.

Istri Sjahrir, Siti Wahjunah alias Poppy, mengusahakan pengobatan suaminya ke luar negeri. Sjahrir akhirnya dibawa berobat pada 21 Juli 1965 ke Zurich, Swiss, atas izin Presiden Sukarno—yang dalam status tetap sebagai tahanan politik. Semua biaya pengobatan ditanggung oleh negara. Sjahrir berada di Swiss hingga meninggal dunia di tahun berikutnya. Sjahrir yang terbiasa hidup dalam pengasingan sejak muda—Boven Digoel, Banda Neira, Prapat, Madiun—harus mengembuskan napas terakhirnya di pengasingan pula pada 9 April 1966. Meski begitu, di hari meninggalnya, Soekarno meneken SK Presiden RI No. 76/Tahun 1966. Isinya menyatakan Sutan Sjahrir sebagai Pahlawan Nasional. Ketika Sjahrir meninggal, menurut catatan Rosihan Anwar dalam *Sutan Sjahrir: Negarawan Humanis*: "Wakil Perdana Menteri (Waperdam) dr. Johannes Leimena mengirim surat kepada Nyonya Poppy Sjahrir, memberitahukan tentang Sjahrir diangkat sebagai Pahlawan Nasional dan minta persetujuan untuk pemakaman negara." Jenazah Sjahrir dipulangkan ke tanah air. Sebuah liang disediakan untuknya di Taman Makam Pahlawan Kalibata pada 19 April 1966. Ketika Sjahrir meninggal dunia, kekuasaan Sukarno mulai meredup. Apa yang dialami Sjahrir setelah kematiannya tak

hanya terjadi padanya, tapi juga terjadi pada Tan Malaka—yang pernah bersilang jalan dengan Sukarno.“Tan Malaka juga menjadi pahlawan nasional, tiga tahun sebelum Sjahrir dan juga melalui dekrit (surat keputusan) presiden oleh Sukarno,” tulis Mrazek.***

ISTI NUGROHO (BAMBANG ISTI NUGROHO) lahir di Yogyakarta 30 Juli 1960. Sejak tahun 1977 menjadi mahasiswa *Akademi Teater dan Film,* Yogyakarta. Kuliah sampai 1985. SMA-nya dirampungkan di SMA YUB. Sekolah malam untuk para pegawai yang perlu ijazah. Pada tahun 1977 dia mendirikan dan memimpin Teater Timur. Mulai tahun 1979 menulis puisi, kritik sastra dan opini di koran - koran lokal.

Ikut dalam beberapa antologi puisi : *Gunungan, Tonggak* dan yang terakhir masuk dalam antologi puisi *Kota Terbayang*. Antologi Sastrawan Yogyakarta dari 1950 sampai 2015. Selain menulis puisi dan artikel sosial politik, Isti juga menulis naskah drama. Naskahnya Bukan Negara Setia, sudah dibukukan. Isti juga menjadi sutradara teater. Negaraku sedang Demam merupakan karya garda depan karena bentuknya sebagai monoplay. Monoplay merupakan jenis baru dalam teater Indonesia. Berbeda dengan MONOLOG, monoplay dimainkan oleh banyak aktor yang diikat oleh satu ikatan cerita. Berangkat dari menulis karya sastra, Isti Nugroho tertarik dengan dunia politik. Tapi politik sebagai sains. Maka bersama beberapa orang kawan, Isti Nugroho mendirikan Kelompok Studi Sosial Palagan. Pada tahun 1985 berdirilah kelompok studi yang kritis yang di dalam topik diskusinya banyak mengkritisi pemerintah Orde Baru. Saking kritisnya dengan beberapa kawan juga, waktu itu dia ditangkap dan diadili dengan dakwaan Undang - Undang Subversif. Isti Nugroho dijatuhi hukuman 8 tahun penjara.

Setelah keluar dari penjara di tahun 1995 pindah ke Jakarta. Di Jakarta selain mendirikan kelompok budaya di Guntur 49 juga bergabung dengan INDEMO. Pimpinan Hariman Siregar. Di ibu kota, dia mengenal banyak tokoh politik nasional dan setelah mengendapkan pengalaman hidup getirnya sebagai tahanan politik

Orba Soeharto, dia melawat ke Australia dan Eropa sebagai penjelajahan budaya. Isti berjuang tanpa kebencian. Seni, politik, filsafat dan kebudayaan sekarang menjadi konsennya**.**

BURSAH ZARNUBI banyak dikenal orang sebagai mantan Ketua Fraksi Bintang Reformasi di DPR-RI, namun banyak yang tidak mengetahui perjalanan panjang tokoh satu ini sebagai salah satu aktivis pro demokrasi di Indonesia yang sangat kritis terhadap rezim orde baru. Kiprah lelaki berkumis kelahiran Lahat Sumatera Selatan tersebut diawali ketika dirinya menjadi mahasiswa dan bergabung dengan Himpunan Mahasiswa Islam cabang Jakarta. Daya gedor dan kekritisannya pada masa pemerintahan orde baru menjadikan dirinya dikenal sebagai mahasiswa yang tak pernah betah melihat berbagai penyimpangan, penyelewengan, ketidakadilan dan kesewenang-wenangan. Akibat gerakan dan suara lantangnya yang menentang rezim orde baru, termasuk menggugat gelar Bapak Pembangunan Presiden Soeharto, mantan Ketua Senat Jayabaya tahun 1983 ini dijebloskan dalam penjara oleh vonis Pengadilan Jakarta Pusat selama 1,5 tahun.Sebagai Mantan Ketua Umum HMI Cabang Jakarta Bursah Zarnubi terus bergerak membangun kesadaran dan mendobrak tembok tebal rezim Orde Baru Soeharto

Di Indonesia, Bursah Zarnubi adalah orang nomor satu di Humanika yang dikenal sebagai Sang Ideolog karena dia memiliki pandangan dan sikap kritis terhadap ideologi-ideologi hingga yang berskala besar. Dia sangat lantang jika bicara tentang demokrasi, namun dia mulai menganggap demokrasi akhir-akhir ini sebagai bencana. Alasan yang mendasari anggapan tersebut adalah demokrasi tidak lagi menyentuh rakyat kecil, melainkan para penduduk kota dan pemilik modal yang tidak memperhatikan nasib dan kemakmuran petani dan rakyat kecil lainnya. Oleh karena demokrasi sekarang yang tidak mengandung unsur keadilan dan equality (kesejajaran), diamengimbau agar revolusi pemikiran tentang makna demokrasi didasarkan pada nilai-nilai

luhur di tanah air segera dilaksanakan. Pria yang memiliki postur tubuh tinggi besar ini juga beranggapan bahwa negara boleh saja memiliki hutang luar negeri, asalkan bisa diberdayagunakan untuk kemakmuran dan kesejahteraan rakyat.

Alumnus dari Universitas Jayabaya Fakultas Ekonomi, Jakarta, ini menjabat sebagai Ketua Umum Dewan Pimpinan Pusat (DPP) Partai Bintang Reformasi. Semasa menjadi mahasiswa, pria pencinta olahraga fitness / body-building ini adalah aktivis Himpunan Mahasiswa Islam (HMI). Pada Pemilihan Umum (pemilu) 2009, Bursah Zarnubi mencalonkan dirinya sebagai calon presiden dengan dibantu oleh Partai Bintang Reformasi (PBR). Dia bersama partainya menargetkan untuk mendapatkan total perolehan suara minimal 8 persen di pemilu legislatif. Namun rencana tersebut gagal. Hingga akhirnya yang menduduki kursi kepresidenan Indonesia di tahun 2009 adalah Susilo Bambang Yudhoyono dari Partai Demokrat.

Bursah Zarnubi meraih pendidikan SDN 3 Lahat 1972, SMP Santo Yosef Lahat 1975 dan SMA Negeri I Lahat 1979, Univ. Jaya Baya 1983, Univ. Wiraswasta Indonesia 1986 dan Pendidikan Perantara Perdagangan Efek 1990 .

Sebagai aktivis pergerakan, dia melakukan perjalananan ke Amerika Serikat, Australia dan Eropa untuk melakukan kajian perbandingan ekonomi-politik dan sosial budaya.. Karirnya dimulai sebagai Peneliti Pan Asia Research 1987-1990, Dirut PT Dana Wibawa Artha Cemerlang 1990-1992, Dirut PT Yussa Citra Hasta 1993-2000, Direktur PT Niaga Kencana Mas 2002 dan Ketua Umum Dewan Pimpinan Pusat (DPP) Partai Bintang Reformasi (PBR). Dan kini dia menjadi Ketua umum (Presiden) Perkumpulan Gerakan Kebangsaan 9PGK) yang tiap minggu melakukan pelatihan kepemimpinan dan intelektualisme.

HENDRAJIT, *peneliti Geopolitik Global Future Institute (GFI)*. Lahir di Jakarta pada 8 September 1963. Alumnus Fakultas Sosial-Politik Universitas Nasional ini mulai tumbuh minatnya pada pengkajian hubungan internasional dan politik luar negeri ketika bergabung pada *Indonesian Student Association for International Studies* (ISAFIS) pada 1986. Ia pernah menjadi wartawan di Tabloid Detik yang dinahkodai oleh musisi/sutradara film Eros Djarot antara 1992-1994.

Setelah Detik dibredel rejim Suharto, Ia ikut Tabloid Simponi dan Tabloid Target. Pada 1996, bekerja sebagai staf peneliti pada Lembaga Pengkajian Strategis Indonesia (LPSI) milik mantan Menteri Dalam Negeri Jendral (Purn) Rudini. Di lembaga *Think-Thank* inilah menekuni studi-studi politik dan kemiliteran. Beberapa artikelnya mulai muncul di beberapa harian terkemuka termasuk harian berbahasa Inggris *The Jakarta Post*. Pada tahun 1996 ini pula LP3ES memintanya untuk membuat pengantar isi buku Karya Peter Britton berkaitan dengan pengaruh Nilai-Nilai Jawa dalam Profesionalisme kemiliteran.

Di tahun 1998, setelah rejim Suharto tumbang, bersama-sama para wartawan eks Detik bergabung kembali membangun Tabloid Detak, menjadi editor politik dan militer, dan Wakil Pemimpin Redaksi hingga 2002. Pada 11 Oktober 2007 Hendrajit memprakarsai berdirinya Global Future Institute (GFI) yang di bawah naungan Yayasan Global Masa Depan bersama-sama dengan Harry Samputra Agus, Andriyanto, Joko Wiyono dan Hamzah Fansyuri. Melalui GFI inilah minat dan perhatiannya yang luas membedah dan menganalisis isu-isu bisa internasional bisa direalisasikan secara lebih sistematis dan terencana. Sekarang mukim dan beraktifitas di Jakarta. Dia mengikuti berbagai pertemuan antarbangsa di dalam dan luar negeri.

Kini Hendrajit masih tetap menjadi jurnalis *Freelance* untuk beberapa media. Informasi lengkap dapat dikontak melalui email *hendrajit.oke@gmail.com.*

IBNU RUSYD, adalah eseis muda dan mahasiswa Sekolah Pasca Sarjana Studi Islam di Universitas Paramadina, Jakarta. Lahir pada tanggal 22 Mei 1992 di kota Makassar. Setelah gejolak Reformasi 1998, dia merantau ke Jakarta. Pendidikan dasar dan menengah diselesaikan di kota Bekasi. Lulus sebagai Sarjana Pendidikan Islam dari Universitas Negeri Jakarta pada tahun 2015. Pada tahun yang sama memilih merantau ke Istambul, Turki untuk menjalani pendidikan pondok pesantren dan mendalami kajian Islam.

Atas beasiswa dari Yayasan Sulaimaniyah Jakarta, menjalani masa mondok di pesantren di Turki dari tahun 2015 hingga 2018. Pada tahun 2018 kembali ke Indonesia dan mengajar di sebuah pesantren mahasiswa di kota Banda Aceh. Pada tahun 2019 hingga 2020 kembali menetap di Turki untuk menjalani pelatihan guru agama. Pada tahun 2021 mulai melanjutkan studi pascasarjana di Universitas Paramadina hingga sekarang. Selain sebagai mahasiswa, dia juga cukup aktif menulis di media-media online dan jurnal ilmiah sembari belajar dan beraktivitas lebih baik lagi guna melanjutkan cita-cita dan perjuangan pembaharuan Islam

dan social yang ditorhkan oleh Gus Dur dan Cak Nur serta founding fathers republik tercinta ini.

DR DEDY TABRANI MSC, lahir di Banda Aceh, Aceh, 15 Oktober 1976 dari keluarga akademisi dari Aceh.

Dia memperoleh pendidikan sampai di SMA di Aceh, Ayahnya gurubesar Unsyiah Aceh, alumnus Universitas Syiah Kuala dan Universitas Katolik Leuven Belgia, dan ayahnya yang membawa Dedy ketika masih berumur satu-dua tahun ke Brussels untuk tugas belajar waktu itu. Dedy Tabrani adalah anggota kepolisian (anti-teror, Letkol) dan dibimbing oleh para gubesar Pasca Sarjana UI, PTIK dan Singapura, dan Dedy berhasil meraih gelar Doktor (PhD) studi terorisme-radikalisme dari Police Science College (PTIK/STIK) Jakarta. Keinginannya kembali ke Brussels tercapai ketika kemudian sebagai perwira kepolisian dia memperoleh tugas belajar program *post graduate* di NTU Nanyang Singapura, Canberra Australia, Brussels Belgia dan Belanda bidang studi intelijen, radikalisme dan terorisme.

MOHAMAD ASRORI MULKY, MA, lahir di Jiput, Pandeglang, Banten. Pernah nyantri di Pondok Pesantren Modern Subulussalam, Kresek, Ta- ngerang, Banten. Ia menyelesaikan pendidikan Strata 1 dan 2 di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Asrori menjadi peneliti di Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK) Universitas Paramadina (2009-2013) dan Freedom Foundation (2010-2019). Saat ini ia menjadi dosen pada di Institut Teknologi dan Bisnis Ahmad Dahlan, Jakarta dan pesantren di Bintaro Jakarta. Menulis buku Tragedi Pilkada Provinsi Jawa Timur dan Implikasinya atas Pemilu & dan Pilpres 2009: Pelajaran dari Ka-Ji vs Kar-Sa (2009), Satu Abad Muhammadiyah: Mengkaji Ulang Arah Pembaruan, Fungsi Akal dalam Tasawuf Al-Ghazali (2019), Kibaran

Sarung Sang Kiai (2020), Agama, Politik, dan Perubahan Sosial (2020).

Berbagai opini dan resensinya tersebar di beberapa media nasional seperti Kompas, Media Indonesia, Republika, Seputar Indonesia (SINDO), Indo Pos/Jawa Pos, Suara Pembaruan, Sinar Harapan, Investor Daily, Suara Karya, Majalah Gatra. Beberapa tulisannya juga dimuat di pelbagai jurnal nasional dan jurnal internasional terindeks SCOPUS. Inteligensia santri jebolan HMI ini aktif di berbagai diskusi dan pelatihan sebagai narasumber dan mentor training.

MUHAMMAD RIDHO AGUNG (BOY ACEH) Aktivis mahasiswa, lahir di Tapaktuan, Aceh Selatan 17 Maret 1996 (26 Syawal 1416 H) Pendidikan Dasar dan Menengah ditempuh di SDN dan SMPN 1 Kluet Utara, seraya mengeyam pendidikan pesantren tradisional di Dayah Raudhatussa'adah Kuala Bak U Aceh Selatan. Melanjutkan MA (Madrasah Aliyah) di Islamic Boarding School Dayah Modren Darul Ulum Kota Banda Aceh. Kemudian ke Yogyakarta sekolah dan menyelesaikan studi sarjananya dalam bidang Manajemen Pendidikan Islam Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga 2018.

Saat menjadi mahasiswa pernah meraih penghargaan sebagai Duta Pelajar Aceh terbaik (TPA) Yogyakarta 2015-2017. Sedangkan pengalaman dalam bidang jurnalistik dimulai sejak aktif bergabung di Lembaga Pers Mahasiswa (LPM) paradigma di kampus hingga menjadi Wakil Redaktur majalah Ceurana masyarakat dan mahasiswa Aceh di Yogyakarta. Tulisan yang pernah dipublish diantaranya adalah "*Tantangan Kurikulum Dayah di Abad Postmodren"* (Yogyakarta : Prodi MPI UIN SUKA, 2016). *"Permintaan Nyak Sandang Dan Kita"* dalam opini Beritakila 2017 bersama karibnya Yusran Sardi. Saat mahasiswa mengikuti program pelatihan kepemimpinan HMI dan program *Student Exchange* yang diselenggrakan oleh Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN SUKA ke Universitas Kebangsaan Malaysia (UKM) dan Universiti of Malaya (UM), Kuala Lumpur Malaysia 2017. Selain aktif belajar formal di kampus, juga aktif mengabdikan diri dan belajar di beberapa lembaga pendidikan serta lembaga sosial

kemasyarakatan. Ditengah kesibukan aktivitas tersebut, juga aktif belajar sebagai santri di pondok pesantren At Taqwa A'lawiyah Kembang Maguwoharjo Yogyakarta (2015-2018). Kini dia mahasiswa Sekolah Pasca Sarjana, Studi Islam, Universitas Paramadina, Jakarta,

Yayasan Wakaf
PARAMADINA

المعهد الإسلامي السلفي

ASRAMA PERGURUAN ISLAM
PONDOK PESANTREN SALAF

TEGALREJO – MAGELANG – INDONESIA

BHINNEKA TUNGGAL IKA